WILLIAM JAMES

SAGGI PRAGMATISTI

CON PREFAZIONE E BIBLIOGRAFIA

A CURA DI

GIOVANNI PAPINI

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

PREFAZIONE

Dopo gli Stati Uniti e l'Inghilterra credo che l'Italia sia il paese che legge ed ammira di più i libri del grande pensatore americano. In Germania appena ora s'è tradotto il suo libro sul Pragmatismo; *in Francia soltanto da pochi anni, e attraverso difficoltà, è apparsa la traduzione della sua opera sull'* Esperienza Religiosa *e prima d'allora il suo nome era ricordato soltanto dagli studiosi di psicologia — insieme, però, a quello del Lange — quando si parlava della sua famosa teoria sull'origine delle emozioni. Ma neppure in Francia — per quanto egli sia stato per un certo tempo a Parigi e sia amico ed ammiratore da lunghi anni della sua « anima gemella »: Enrico Bergson — si ha per lui quella calda simpatia che ha trovato invece in Italia, non solo fra i volontari della filosofia ma anche tra i professionisti dello studio e dell'insegnamento.*

Fin dal 1897, cioè da quando uscì il suo libro più famoso, The Will to Believe, *si cominciò a discutere le sue idee e uno dei primi a compren-*

derne l' importanza fu il nostro indimenticabile Vailati che a quel libro consacrò nientemeno che tre recensioni. Ma il merito maggiore della diffusione delle opere del James in Italia si deve al Dott. G. C. Ferrari, direttore della Rivista di Psicologia, *e al suo amico ed aiutatore Mario Calderoni, i quali nel giro di pochi anni tradussero i grandi* Principles of Psychology, *i* Talks to Teachers, *e le* Varieties of the Religious Experience, *in modo che quando il James, nel 1905, venne a Roma per il Congresso Internazionale di Psicologia, trovò fra noi discepoli commossi, moltissimi ammiratori ed una popolarità che egli, come ebbe a confessarmi in quei giorni, non si aspettava. Dopo d' allora comparvero in riviste italiane — ad esempio nella* Rivista d' Italia *e nel* Leonardo — *articoli suoi, e si pensò ad una traduzione del* Will to Believe *che ora è finita e dovrebbe uscire fra poco a Milano.*

Ho fatto questa piccola storia della fortuna del James in Italia per poter dire che questo libro, dove son riuniti quattro dei suoi saggi migliori, non pretende di essere una rivelazione. Tutti quelli che cercano, tutti quelli che danno la miglior parte di sè allo studio dell' anima, della conoscenza, della fede hanno avuto fra le mani i libri di W. James e sanno che egli, dopo aver dato il più originale libro di psicologia che abbiano gli anglosassoni, è passato a problemi più generali, s' è affacciato alla metafisica, è penetrato nel mondo misterioso delle credenze religiose, ha restaurato,

riprendendo un' idea e una parola del suo concittadino C. S. Peirce, quel vecchio metodo inglese di riflessione e di ricerca che oggi si chiama Pragmatismo, e che ora egli s' è fatto l' apostolo, in America e in Inghilterra, di una filosofia volontaristica e pluralistica, che si oppone violentemente alle dottrine monistiche e razionalistiche che dominano anche oggi nelle università e nelle riviste europee e transatlantiche.

Del resto, nei saggi che seguono, si vedranno quasi tutti i lati del suo pensiero: nel primo, oltre che un' esposizione del principio fondamentale del pragmatismo, c' è la sua applicazione di questo metodo al problema dell' esistenza d' Iddio e una critica del monismo — nella Concezione della Coscienza *si troverà l' analisi, sempre da un punto di vista pragmatistico, di uno dei postulati più comuni della psicologia — nel terzo si vedrà lo psicologo il quale, non contento di sapere, di conoscere vuole che la conoscenza si tramuti immediatamente in miglioramento dell' uomo e ci addita nuove riserve di forza e di attività — nell' ultimo, infine, egli toglie di mezzo due difficoltà che si oppongono di solito alla credenza nell' immortalità dell' anima. Ma dappertutto si sente lui, il James che amiamo: l' uomo dalle idee chiare, dalle scappate suggestive, dalle immagini inaspettate, vive e irriverenti, l' uomo che non può soffrire gli arzigogoli e gli astrattumi, ma pieno di calda simpatia umana per le migliori aspirazioni dell' anima dei migliori. Anche se non convince dà piacere; e ogni*

volta che leggo una pagina sua mi sento più lieto, più forte, più confidente e mi par di rivedere quel suo leale sorriso di onesto cercatore e di buon amico che vidi per la prima volta cinque anni fa, nei viali pieni d' ombre e di ragazzi di Villa Borghese.

GIOVANNI PAPINI.

BIBLIOGRAFIA

— The Principles of Psychology. *New-York, Holt, 1890.*

— Psychology; briefer course — *New-York, Holt, 1892.*

— The Will to Believe, and other essays in popular philosophy — *New-York, Longmans, Green & Co. 1897.*

— Human Immortality: two supposed objections to the doctrine — *Boston, Houghton, Mifflin & Co. 1898.*

— Talks to Teachers on Psychology; and to Students on some of Life 's Ideals — *New-York, Holt, 1899.*

— The varieties of Religious Experience: a study in human nature — *New-York, Longmans, Green & Co. 1902.*

— Pragmatism: a new name for same old ways of thinking — *New-York, Longmans, Green & Co. 1907.*

— A Pluralistic Universe — *London & New-York, Longmans Green & Co. 1909.*

— Does Consciousness' exist? — (Journal of Philos. *I, 18; 1 sett. 1904).*

— A World of Pure Experience — (Journal of Philos. *I, 20, 21; 29 sett. e 13 ott. 1904).*

— The essence of Humanism — *(ibid. II, 12; 8 giugno 1905).*

— How two minds can know one thing — *(ibid. II, 7; 30 marzo 1905).*

— Is Radical Empiricism solipsistic? — *(ibid. II, 9; 27 apr. 1905).*

— The place of affectional facts in a world of pure experience — *(ibid. II, 11; 25 maggio 1905).*

— The Thing and its Relations — *(ibid. II, 2; 19 genn. 1905).*

— A defence of Pragmatism — (Popular Science Monthly, *vol. LXX, Marzo 1907).*

— Humanism and Truth — *(Mind, ott. 1904, vol. XIII, N. S. n.° 52).*

— The Pragmatist Account of Truth and its misunderstanders — (Phylosophycal Review, *XVII, 1 genn. 1908).*

— The Energies of Men — (Phylosophycal Review, *1907).*

— Humanism and Truth once more — *(Mind, april 1905).*

— Philosophical Conceptions and Practical Results — *Berkeley, University Press, 1898.*

— The Experience of Activity — Psychological Review, *XIII, 1 genn. 1905).*

— The Pragmatic Method —(Journal of Phylosophy *I, 25, 8 dic. 1904).*

— The Meaning of Truth — *London, Macmillan, 1909.*

— Principii di Psicologia — *Traduz. ital. di G. C. Ferrari — Milano, Società Editrice Libraria, 1901.*

— Gli Ideali della vita. Discorsi ai giovani e discorsi ai maestri sulla Psicologia — *Traduz. di G. C. Ferrari — Torino, Bocca, 1902*[1]*-1906.*[2]

— Le varie forme della Coscienza Religiosa — *Traduz. di G. C. Ferrari e M. Calderoni. Torino, Bocca, 1904.*

— L'immortalità Umana — *Traduz. di C. Pironti* (Rivista d'Italia, *a. IX, vol. I, fasc. II (febbraio 1906) pp. 320-343).*

— La concezione della coscienza — *(in* Leonardo, *1905).*

— Le energie degli uomini — *(in* Leonardo, *a. V, febbraio 1907, pp. 1-25).*

— La théorie de l'emotion — *Paris, Alcan, 1902.*

— L'Experience religieuse — *Paris, Alcan, 1907.*

— Psychologie — *Paris, Rivière, 1909.*

— La Philosophie de l'Experience — *Paris, Flammarion, 1910.*

— Der Wille zum Glauben — *Deutsch v. Th. Lorenz. 1899.*

— Grundriss der Psychologie — *Uebersetzt und mit Anmerkungen v. Dr. M. u. E. Dürr — Leipzig, 1908.*

Pragmatismus *übers. v. Jerusalem — Berlin, 1908.*

Sul James si veda:

G. Vailati — The Will to Believe *(in* Riv. Ital. di Soc. *nov.-dic. 1899* — Riv. Sperim. di Freniatria, *vol. 25 (1899) fasc. III e IV* — Riv. Filosofica, *a. II, vol. III, genn.-febb. 1900).*

G. Papini — La volontà di credere (Rivista di Psicologia, *1905).*

Edwin Tausch — W. James, The Pragmatist, a psychological analysis (Monist, *1909).*

IL METODO PRAGMATISTA[1]

Quello che possiamo chiamare il *principio del Pragmatismo* può esser espresso in parecchi modi tutti assai semplici. Nel *Popular Science Monthly* del gennaio 1878 Charles S. Peirce lo presenta come segue: L'anima e il significato del pensiero, egli dice, non può indirizzarsi ad altro che alla produzione della credenza, essendo questa la semi-cadenza che chiude una frase musicale nella sinfonia della nostra vita intellettuale. Il pensiero in moto ha così, come solo possibile motivo, il raggiungimento del pensiero in riposo. Solo quando il nostro pensiero intorno ad un oggetto ha tro-

[1] Il 26 agosto 1898 William James fece un discorso dinanzi all' Unione filosofica dell' Università di California col titolo: *Philosophical Conception and Practical Results.*

Questo discorso fu stampato nella *University Chronicle* di settembre 1898, ripubblicato in estratto (Berkeley, University Press, 1898 — p. 24) e tradotto in francese da G. Bertier col titolo *Le Pragmatisme (Rev. de Philos.* VI, 3, 1 mai 1906, pp. 463-484). Il James lo ripubblicò col titolo *The Pragmatic method* nel *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific methods* (vol. I, n. 25; 8 dic. 1904) ed io l' ho tradotto da questa ultima redazione.

vato il suo riposo nella credenza, può cominciare con sicurezza e decisione la nostra azione sul medesimo. Le credenze, in breve, sono in realtà regole per l'azione, e tutta la funzione del pensare non è che un passo verso la formazione di abitudini di azione. Se una parte di un pensiero non portasse differenze nelle conseguenze pratiche del pensiero, allora vorrebbe dire che quella parte non è un elemento del significato di quel pensiero. Così lo stesso pensiero può essere espresso con differenti parole, ma se le differenti parole non suggeriscono una condotta differente, non sono altro che aggiunte esterne, e non hanno parte nel significato del pensiero. Se invece determinano una condotta differente allora sono elementi essenziali del significato. Così per sviluppare il significato di un pensiero non abbiamo bisogno d' altro che di determinare quale condotta è atto a produrre: questa condotta è per noi il suo unico significato.

E il fatto tangibile alla radice di tutte le nostre distinzioni intellettuali, anche delle più sottili, è che non ce ne può essere una così fine che non si traduca in una possibile differenza nella pratica.

Per raggiungere la perfetta chiarezza nelle nostre idee intorno ad un oggetto noi dobbiamo soltanto considerare quali concepibili effetti d' indole pratica esso può involgere, quali sensazioni possiamo aspettarci da esso e quali reazioni dobbiamo preparare. La nostra concezione di questi effetti, cioè, è per noi tutta la concezione dell' oggetto, nella misura in cui essa ha un qualsiasi significato positivo.

Tale è il principio del Peirce, il principio del Pragmatismo. Per parte mia penso che si dovrebbe esprimerlo in maniera più larga che non faccia

Peirce. Per noi la testimonianza definitiva di ciò che significa una verità è proprio la condotta ch' essa ci detta od inspira. Ma essa c' inspira questa condotta perchè prima ci predice qualche particolar mutamento nella nostra esperienza che richiede precisamente quel dato genere di condotta da noi. Ed io preferirei esprimere il principio di Peirce dicendo che l' effettivo significato di ogni proposizione filosofica può esser sempre ricondotto a qualche conseguenza particolare, nella nostra futura esperienza pratica, sia attiva o passiva; l' importante sta più nel fatto che l' esperienza dev' essere particolare che non nel fatto ch' essa debba essere attiva.

Per comprendere l' importanza di questo principio bisogna abituarsi ad applicarlo a casi concreti. L' uso che ne posso fare mi convince che il ricordarsene nelle discussioni filosofiche tende mirabilmente a spianare i malintesi e a portar la pace. Se non altro quindi esso potrebbe essere una sovrana e valevole regola di metodo per la discussione.

Si supponga, infatti, che ci siano due differenti definizioni o proposizioni o massime filosofiche che sembrino contraddirsi l' una con l' altra, e intorno alle quali gli uomini disputino. Se, col supporne vera una, non potete prevedere nessuna concepibile conseguenza pratica per nessuno e in nessun tempo e luogo, che sia differente da quelle che potreste prevedere supponendone vera un' altra, vuol dire che la differenza fra le due proposizioni non è una differenza reale ma soltanto una differenza verbale e speciosa, indegna di ulteriore discussione.

Ambedue le formule significano radicalmente la stessa cosa, benchè la esprimano con parole così differenti. Si rimane stupiti nel vedere quante dispute filosofiche si dileguano nel nulla non appena le sottomettiate a questa semplice prova. Non vi può *essere* differenza che non *produca* differenza — non c'è differenza nella verità astratta che non si traduca in una differenza nel fatto concreto, e nella condotta conseguente a questo fatto, che s'imponga a qualcuno, in qualche modo, in qualche luogo o tempo.

Vero si è che quando noi misuriamo il significato delle nostre formule generali in questo modo pratico e prosaico un impiccolimento di valori sembra seguirne. Ed infatti i valori diminuiscono. Ma la vastità ch'è puramente basata sul vago è una falsa apparenza di importanza, non una vastità degna d'esser conservata. Ho sentito dire a un dotto amico mio che gli x, gli y e le z sembrano sempre rimpiccolirsi quando alla fine del calcolo logico si cambiano in altrettante pure e semplici a, b e c; ma tutta la funzione dell'algebra è, dopo tutto, di portarli a questa forma più definita; e tutta la funzione della filosofia dev'essere di trovare quali differenze determinate deriveranno a voi e a me, in certi determinati istanti della nostra vita, se questa o quella formula universale è vera.

Se ci raffiguriamo un caso impossibile noi vedremo forse più chiaramente l'uso e lo scopo del nostro principio. Ponetevi dunque voi stessi, in immaginazione, in una posizione nella quale non possiamo prevedere conseguenze, nè dettami di condotta, in modo che il pragmatismo non trovi campo per la sua applicazione. Supponiamo, voglio

dire, che il momento presente sia assolutamente l'ultimo momento del mondo, col puro non essere dopo di esso, in modo che non ci sia dopo di esso possibilità di esperienza e di condotta.

Ora io dico che in questo caso le nostre discussioni filosofiche e religiose più aspre ed urgenti cesserebbero dall'avere qualsiasi senso. La questione « La materia produce tutte le cose o c'è anche un Dio? » offrirebbe per esempio, un'alternativa perfettamente oziosa e insignificante se il mondo fosse finito e se niente più dovesse accadere. Molti di noi, i più fra noi, credo, sentono che un terribile freddo di morte scenderebbe sul mondo se fossero forzati a credere che non c'è in uno spirito informante nè fine, ma che esso s'è prodotto puramente per accidente. I particolari di fatto attualmente conosciuti possono essere gli stessi in ambedue le ipotesi; qualcuno triste, qualcuno gaio; qualcuno razionale; qualcuno pazzo e grottesco; ma senza un Dio in essi, ci parrebbe che avessero qualcosa di squallido, che non ci raccontassero una vera storia, che non ci fosse pensiero in quegli occhi coi quali ci fissano. Con Dio, invece, le cose diventano solide, calde, e nello stesso tempo piene di reali significati.

Ma io dico che una tale alternativa di sentimenti, benchè abbastanza ragionevole in una coscienza prospettiva, che guardi innanzi, come ora son le nostre, per la quale cioè il mondo in parte ha ancora da venire, sarebbe assolutamente irrazionale in una coscienza puramente retrospettiva, che avesse a che fare con un mondo già passato. Per una tale coscienza nessun interesse emotivo può essere associato a quell' alternativa. Il problema

sarebbe puramente intellettuale; e se la materia da sola potesse, con ogni scientifica plausibilità risultar atta a render conto dei fatti effettivi, neppur la più piccola ombra di rammarico verrebbe ad oscurare il nostro spirito per quel Dio che con lo stesso ragionamento si potesse provare inutile e sparisse perciò dalle nostre credenze.

Considerate infatti sinceramente questo caso e ditemi quale sarebbe il *valore* di un tal Dio se ci *fosse*, con la sua opera compiuta e il suo mondo già trascorso. Egli non varrebbe niente di più del suo mondo. A una tal somma di resultati, con la sua mescolanza di meriti e di difetti, sarebbe giunto il suo potere creativo, ma non andrebbe più in là. E poichè non ci sarebbe futuro, poichè tutto il valore e il significato del mondo sarebbe stato di già scontato e realizzato nei sentimenti che furono con esso mentre passava e ora vengono meno col finire di esso; poichè non porterebbe nessun significato supplementare (come lo porta il nostro mondo reale) dalla sua funzione di preparare qualcosa che dovesse tuttavia venire; — ma in tal caso noi prenderemmo certo da ciò la misura d' Iddio stesso, per dir così. Egli è l' Essere il quale, una volta per sempre, potrebbe far ciò, e per questo gli siamo riconoscenti e non per altro. Ma ora, prendendo l' ipotesi contraria, *non dovremmo noi essere altrettanto riconoscenti* alle particelle di materia che, seguendo le loro « leggi », fanno questo mondo e nulla di meno? In che soffriremmo noi mancanza se lasciassimo cader l' ipotesi d' Iddio e facessimo responsabile la sola materia? Donde verrebbe in esso la speciale impressione di morte, di grossolanità e di spavento?

E come, essendo l'esperienza definitivamente ed irrevocabilmente ciò che è stata, potrebbe la presenza d'Iddio in essa renderlo più vivente e più ricca al nostro sguardo?

Confesso candidamente ch'è impossibile dare una risposta a questa questione. Il mondo attualmente conosciuto è supposto esser lo stesso nei suoi particolari in tutte e due le ipotesi, « lo stesso, sia che lo lodiamo o biasimiamo » come dice Browning. Egli è là, irrevocabile: un dono che non può esser ripreso. Chiamiamo materia la sua causa e non leviamo neppure una parte di quelle che lo compongono; nè se chiamiamo Dio la causa esse aumentano. Esse sono rispettivamente Dio o gli atomi, di questo e non di un altro mondo. Dio, se c'è, ha fatto precisamente quel che avrebbero fatto gli atomi, — apparendo, per così dire, nella funzione di atomi — e gli dobbiamo tanta gratitudine quanto agli atomi e nulla di più. Se la sua presenza non porta un giro o un risultato differente all'insieme del mondo non può certamente accrescerne la dignità; nè gli verrebbe nessun' indegnità se Dio non ci fosse e se gli atomi rimanessero i soli attori sulla scena. Quando un dramma è finito e il telone calato non lo rendete in realtà migliore chiamando illustre genio il suo autore, come non lo rendete peggiore chiamando questi un arnesaccio.

Così se nessun particolare futuro dell'esperienza o della condotta può esser dedotto dalle nostre ipotesi, la disputa tra il materialismo e il teismo diventa oziosa e insignificante. In questo caso Materia e Dio significano precisamente la stessa cosa — cioè il potere, nè più nè meno, capace di

fare questo mondo eterogeneo, imperfetto e tuttavia terminato e saggio sarebbe colui che in questo caso volterebbe le spalle a una tal inutile discussione. Infatti la maggior parte degli uomini, istintivamente, — e un' ampia classe di uomini, i così detti positivisti o scienziati, deliberatamente — volgon le spalle alle dispute filosofiche dalle quali nessuna determinata conseguenza circa il futuro sembra derivare.

Il carattere verbale e vuoto dei nostri studi è certamente un rimprovero che a voialtri membri dell' Unione Filosofica dev' essere anche troppo familiare. Uno studente mi diceva l' altro giorno: « Parole, parole, parole: i filosofi non si curan d' altro. » Noi filosofi pensiamo che ciò è ingiusto e tuttavia, se il principio del pragmatismo è vero, è un rimprovero perfettamente giusto a meno che dall' investigazione delle antinomie metafisiche non possiamo mostrare che scaturiscano alternative pratiche, per quanto sottili e remote queste possano essere. L' uomo comune e lo scienziato non possono scoprire simili conseguenze, e se neppure il metafisico le può discernere essi hanno ragione di essergli contro. La sua scienza non sarebbe altro che un pomposo perditempo e l' istituzione di un insegnamento per una tal cosa sarebbe realmente un' assurdità.

Ma in realtà in ogni genuina disputa metafisica è involta qualche conseguenza pratica, per quanto congetturale e remota. Per comprender ciò in modo chiaro tornate con me alla questione del materialismo o teismo; e ponetevi questa volta nel mondo reale in cui viviamo, il mondo che ha un futuro, che è tuttavia incompleto mentre noi

parliamo. In questo mondo non finito l'alternativa di « materialismo o teismo » è intensamente pratica; e val la pena che noi spendiamo qualche minuto della nostra ora per vedere fino a qual punto ciò sia vero.

In qual modo, dunque, il programma della nostra vita è atto a variare, secondo che si considerino i fatti dell'esperienza come configurazioni di atomi senza finalità, che si muovono secondo l'eterne leggi elementari, oppure come dovuti alla provvidenza d'Iddio? Finchè consideriamo i fatti passati non v'è differenza. Questi fatti esistono di già, son insaccati, son già presi; il buono che c'era in essi è già cosa acquisita, abbiano essi per causa gli atomi o Dio. Vi sono infatti parecchi materialisti che oggi, ignorando i futuri pratici aspetti della questione, cercano di eliminare l'antipatia ch'è associata alla parola materialismo, e anche di eliminare la parola stessa, mostrando che se la materia dà origine a tutti questi vantaggi, essa è precisamente un'entità divina quanto Dio, e nel fatto coincide con Dio, è ciò che noi significhiamo con la parola Dio.

Smettete, ci consigliano queste persone, di usare questi due termini come se fossero fondamentalmente opposti. Usate un termine che da una parte sia immune da connotati chiesastici, e dall'altra che non suggerisca idee di grossolanità, impurità, e bassezza. Parlate del mistero primo, dell'energia inconoscibile, dell'uno ed unico potere invece di parlare di Dio o di materia. Questo è il partito che ci raccomanda Spencer alla fine del primo volume della sua Psicologia. In alcune pagine ben scritte egli ci mostra che in una « materia » così

infinitamente sottile, e dotata di moti tanto inconcepibilmente belli e veloci quali li postulano gli scienziati moderni nelle loro spiegazioni, non resta nessuna traccia di bruta grossolanità. Egli mostra che la concezione dello spirito, come noi mortali l'abbiamo formata fin qui, è essa medesima troppo grossolana per comprendere la squisita complessità dei fatti della natura. Ambedue i termini, egli dice, non son altro che simboli, che indicano quell'unica inconoscibile realtà nella quale cessa la loro opposizione.

Attraverso queste eloquenti osservazioni di Spencer, che sono, in un certo senso, anche nobili, si vede ch'egli sembra pensare che l'avversione dell'uomo ordinario al materialismo provenga da un disdegno puramente estetico della materia come qualcosa di grossolano in sè stesso, di vile e di spiacevole. Certamente questo disprezzo estetico della materia ha avuto la sua parte nella storia filosofica, ma esso non forma una qualsiasi parte dell'avversione di un uomo intelligente moderno. Dategli una materia costretta *per sempre* dalle sue leggi a condurre il nostro mondo sempre più vicino alla perfezione, e ogni uomo razionale adorerà subito questa materia come Spencer adora il suo così detto potere inconoscibile. Non solo essa avrebbe operato rettamente fino ad oggi, ma essa opererebbe rettamente sempre: ed è tutto ciò di cui abbiamo bisogno.

Facendo praticamente tutto ciò che può fare un Dio, essa equivale a Dio, la sua funzione è sua funzione divina, ed essa si esercita in un mondo nel quale Dio sarebbe superfluo: in un tal mondo cesserebbe ogni legittima richiesta di un Dio.

Ma la materia, di cui ci parla Spencer e per la quale si compie il processo dell' evoluzione cosmica, è veramente un principio di perfezione infinita come Dio?

Non è, perchè la sorte ultima di ogni cosa o di ogni sistema di cose cosmicamente evolute è tragedia; e Spencer, confinandosi nel lato estetico della questione e ignorandone il lato pratico, non ha contribuito realmente niente di serio alla sua soluzione, ma applichiamo ora il nostro principio dei resultati pratici e vediamo qual significato vitale acquista immediatamente la questione del materialismo o teismo.

Il teismo e il materialismo, così indifferenti quando son presi retrospettivamente, indicano quando son presi prospettivamente, conseguenze pratiche totalmente differenti, due opposte vedute dall' esperienza. Perchè, secondo la teoria dell' evoluzione meccanica, le leggi della ridistribuzione della materia e del moto, per quanto sian certamente da ringraziare per tutte le buone ore che ci hanno concesso i nostri organismi e per tutti gli ideali che hanno formato i nostri spiriti, son tuttavia certe di disfare la loro opera e di dissolvere tutte le cose che hanno fatto evolvere.

Tutti voi conoscete la descrizione dell' ultimo prevedibile stato del morto universo, quale ce l' ha dato la scienza evoluzionista. Non posso rappresentarlo meglio che con le parole di Balfour: « Le energie del nostro sistema si consumeranno; la gloria del sole sarà oscurata, e la terra inerte e desolata, non tollererà più oltre la razza che per un momento ha disturbato la sua solitudine. L' uomo cadrà nel nulla e tutti i suoi

pensieri periranno. L' inquieta coscienza che per un momento, in questo oscuro cantuccio, aveva rotto il soddisfatto silenzio dell' universo, si riposerà. La materia non conoscerà più oltre sè stessa. I « monumenti imperituri », e le « azioni immortali » moriranno, e l' amore più forte della morte sarà come se non fosse mai stato. Nè vi sarà nulla che sia meglio o peggio per tutto ciò che il lavoro, il genio, la devozione e la sofferenza dell' uomo avranno tentato di effettuare « durante età innumerabili ».[1]

Che struggimento è pensare, che nell' immenso alternarsi delle stagioni cosmiche, benchè appaiano ancora delle rive ingioiellate, e fluttuino ancora arcipelaghi di nuvole, che indugiano lungamente prima di dissolversi — appunto come il nostro mondo indugia, per la nostra gioia — tuttavia, quando questi prodotti transitori sono stati, nulla, assolutamente *nulla,* rimane a rappresentare quelle particolari qualità, quegli elementi preziosi dei quali essi sono stati adorni. Essi son morti e passati, — passati del tutto dalla sfera e stanza propria dell' essere. Senza un eco, senza una memoria; senza un' influenza su chicchessia possa venir dopo e aspirare a simili ideali. Questa rovina e tragedia finale son nell' essenza del materialismo scientifico quale si intende presentemente. Le forze più basse e non le più alte sono le forze eterne o quelle che sopravvivono ultime nel solo ciclo di evoluzione che noi possiamo definitivamente vedere. Spencer crede a ciò come chiunque; —

---

[1] *The Foundation of Beliefs,* p. 30.

perchè dunque argomenta contro noi come se facessimo delle sciocche obiezioni estetiche « alla grossolanità » della « materia e del moto » — i principi della sua filosofia — mentre ciò che in essa ci accora è la sconsolatezza dei suoi ulteriori resultati pratici?

No: la vera obiezione al materialismo non è positiva ma negativa. Sarebbe buffo oggi lamentarsi per ciò ch'esso *è* — per la grossolanità. Grossolano è ciò che *fa* delle grossolanità — noi ci lamentiamo di esso, al contrario, per ciò ch'esso *non* è — perchè non ci dà alcuna garanzia permanente per i nostri interessi più ideali, nè di adempiere le nostre più remote speranze.

Il concetto di Dio, d'altra parte, per quanto possa essere inferiore come chiarezza ai concetti matematici di uso così corrente nella filosofia meccanicista, ha almeno una superiorità pratica su di essi, che ci garantisce un ordine ideale che sarà permanentemente conservato.

Un mondo che contenga un Dio che dica l'ultima parola, può bensì ardere o ghiacciare, ma però noi pensiamo che Egli pensa sempre ai vecchi ideali e ne assicura che arriveremo a goderne; cosicchè, dove Egli è, la tragedia è soltanto parziale e provvisoria, e il naufragio e la dissoluzione non sono mai assolutamente finali. Il bisogno di un ordine morale eterno è uno dei più profondi bisogni del nostro cuore. E quei poeti, come Dante e Wordsworth, i quali vivono nella certezza di un tale ordine, debbono a ciò lo straordinario potere tonico e consolatore dei loro versi. Qui, dunque, in questi differenti richiami emozionali e pratici, in questi aggiusta-

menti delle nostre concrete attitudini di speranza e di aspettazione, e in tutte le delicate conseguenze che rispondono alle loro differenze, giacciono i significati reali del materialismo e teismo e non già nelle cavillose astrazioni circa l' intima essenza della materia, o gli attributi metafisici d' Iddio. Materialismo significa semplicemente la negazione dell' ordine morale eterno e l' esclusione delle speranze ultime; il teismo significa l' affermazione di un eterno ordine morale e dà libero corso alla speranza. Certamente questo è un resultato abbastanza legittimo per ognuno che senta ciò; e finchè gli uomini saranno uomini, esso darà materia a una seria discussione filosofica. In ogni modo riguardo a questa questione i positivisti e quelli che sberciano la metafisica sono nel torto.

Ma è possibile che qualcuno di voi accorra tuttavia in loro difesa. Pure ammettendo che il teismo e il materialismo fanno differenti profezie sull' avvenire del mondo, voi potete disprezzare la differenza come qualcosa di così infinitamente remoto da non significar nulla per una mente sana. L' essenza di uno spirito sano, potreste dire, è di prendere vedute a corta scadenza e non curarsi di chimere come sarebbe l' ultima fine del mondo.

Ebbene io posso dire soltanto che se dite questo commettete un' ingiustizia verso la natura umana. Non si elimina la malanconia religiosa facendo semplicemente risuonare la parola insanità. Le cose assolute, le cose ultime, le cose che sovrastano a tutte le altre sono i veri oggetti della filosofia; tutti gli spiriti superiori sentono seriamente intorno ad essi, e lo spirito dalle corte

vedute è semplicemente lo spirito dell' uomo più superficiale.

Nonostante io passerò oltre queste vedute lontane sulle cose ultime, se qualcuno di voi insiste. La controversia teistica può ancora servirci ad illustrare abbastanza bene il principio del pragmatismo senza andare così lontani. Se c' è un Dio, probabilmente egli non si limita soltanto a produrre differenze nella sorte finale del mondo: probabilmente egli produce differenze durante tutto il suo corso. Ora il principio del praticalismo dice che il vero significato del concetto d' Iddio sta in quelle differenze che debbono essere ammesse nella nostra esperienza, ove il concetto sia vero. Il famoso inventario di perfezioni divine, com' è elaborato dalla teologia dogmatica, o non significa niente, secondo il nostro principio, o implica certe determinate cose che noi possiamo sentire o fare in particolari momenti delle nostre vite, — cose che non potremmo sentire e non potremmo fare se non fosse presente Dio e se l' azienda dell' universo fosse invece condotta dagli atomi materiali. Finchè la nostra concezione della Divinità non involge tali esperienze, essa è senza significato e verbale — entità ed astrazioni scolastiche, come dicono i positivisti, degni oggetti del loro disprezzo. Ma fintanto essa involge tali determinate esperienze Dio significa qualcosa per noi e può esser reale.

Ora se noi diamo uno sguardo alle definizioni d' Iddio fatte dalla teologia dogmatica, noi vediamo immediatamente che alcune restano e alcune cadono quando son sottoposte a questo criterio. Dio, per esempio, come ci dice ogni manuale ortodosso, è un essere che esiste non soltanto

per se, come esistono gli esseri creati, ma *a se*, o da sè stesso; e da questa sua « aseità » sgorgano la maggior parte delle sue perfezioni. Egli è, per esempio, necessario, assoluto, infinito per ogni rispetto, e singolo. Egli è semplice, non composto di essenza ed esistenza, sostanza e accidente, attualità e potenzialità, o soggetto e attributo, come son le altre cose. Egli non appartiene a nessun genere; egli è internamente ed esternamente inalterabile; egli conosce e vuole tutte le cose, e prima di tutto il suo infinito sè, in un atto eterno ed indivisibile. Ed egli è assolutamente sufficiente a sè stesso, e infinitamente felice. Ma in quale di noialtri pratici americani questa agglomerazione di attributi sveglia qualche senso di realtà? E se in nessuno di noi, perchè ciò? Certamente perchè tali attributi non eccitano la risposta di nessun sentimento attivo e non fanno appello a nessuna particolare condotta da seguire. Come può mai l' « aseità » d' Iddio toccarvi intimamente? Quale speciale cosa posso io mai fare per adattarmi alla sua « semplicità »? O come devo determinare la mia condotta da qui innanzi se la sua « felicità » è comunque assolutamente completa? Fra il '50 e il '60 il capitano Mayne Reid era il grande scrittore di libri di avventure per i ragazzi. Egli esaltava sempre i cacciatori e gli osservatori all' aria aperta dei costumi degli animali viventi, e apriva dei fuochi d' invettive contro i « naturalisti di gabinetto » — come li chiamava — i collezionisti e i classificatori, i maneggiatori di scheletri e di pelli. Quando ero ragazzo pensavo che un naturalista di gabinetto doveva essere il più vil tipo di miserabile sotto il sole. Ma certamente i teologi siste-

matici sono i naturalisti di gabinetto della divinità, anche nel senso di Mayne Reid. La loro ortodossa deduzione degli attributi d' Iddio non è altro che un'insalata e un intruglio dei più pedanteschi aggettivi del dizionario, lontano dalla morale, lontano dai bisogni umani, qualcosa che potrebbe essere estratta semplicemente dalla parola « Dio », tanto da una macchina logica di legno e di rame, come da un uomo di carne e di sangue.

Gli attributi che io ho citato non hanno assolutamente niente a che fare colla religione se la religione è un affare vivente, pratico. Invece altre parti della descrizione tradizionale d'Iddio hanno davvero una connessione pratica colla vita e devono tutta la loro importanza storica a questo fatto. Per esempio la sua omniscienza e la sua giustizia. Con l'una egli ci vede anche nelle tenebre, coll'altra egli ricompensa e punisce ciò che vede. Così la sua ubiquità, eternità ed inalterabilità c'ispira fiducia e la sua bontà bandisce i nostri timori. Anche certi attributi che oggi hanno meno significato l'hanno avuto in tempi passati. Uno dei principali attributi d'Iddio, secondo la teologia ortodossa, è il suo infinito amore di sè stesso, che si prova colla risposta a questa domanda: Per quale oggetto che non sia infinito può essere appagata un' infinita affezione? Una conseguenza immediata di questo primitivo amor di sè stesso d'Iddio è il dogma ortodosso che il principale scopo della creazione fatta da Dio è la manifestazione della sua propria gloria; e questo dogma ha certamente una qualche efficace connessione pratica colla vita. È vero che noi tendiamo ad elevarci al di sopra di questa vecchia conce-

zione monarchica di una Divinità con la sua « corte » e le sue pompe — « il suo stato è regio e migliaia aspettano al suo comando » ecc. — ma non si può negare l' enorme influenza che ha avuto sulla storia ecclesiastica e, per ripercussione, sulla storia degli stati europei. E tuttavia anche quei più reali e significativi attributi hanno un po' di veleno nella coda se li prendiamo come ce li offrono attualmente i libri di teologia. Si sente che nelle mani dei teologi essi sono soltanto una serie di aggettivi del dizionario dedotti meccanicamente; la logica ha preso il posto della visione e il professionismo quello della vita. Invece di pane riceviamo una pietra; invece del pesce un serpente. Se una tale agglomerazione di termini generali astratti ci desse realmente il succo della nostra conoscenza della Divinità le scuole teologiche potrebbero seguitare a fiorire, ma la religione, la religione vitale, sarebbe volata via da questo mondo. Ciò che mantiene in vita la religione è qualcos' altro che non le definizioni astratte e i sistemi di aggettivi concatenati logicamente, è qualcosa di differente dalle facoltà di teologia e dai loro professori. Tutte queste cose sono effetti posteriori, escrescenze secondarie sulla massa delle concrete esperienze religiose, che son connesse col sentimento e la condotta, e che si rinnovano in *sæcula sæculorum* nelle vite degli umili uomini comuni. Se voi chiedete cosa sono queste esperienze vi dirò che sono conversazioni coll' invisibile, voci e visioni, risposte a preghiere, mutamenti di cuore, liberazioni da paura, influssi di speranza, assicurazioni di appoggio, ogni qual volta certe persone si mettono in una certa attitu-

dine interna con certi modi appropriati. Il potere viene, va e si perde, e può esser trovato soltanto in una certa direzione determinata, proprio come se fosse una cosa concreta e materiale. Queste esperienze dirette di una vita spirituale più vasta, alla quale la nostra coscienza superficiale è continua, e colla quale essa mantiene intensi rapporti, formano la massa principale delle dirette esperienze religiose sulla quale riposa ogni religione di seconda mano e che ci fornisce della nozione di un Dio sempre presente, al di fuori della teologia sistematica, la quale seguita a far capitale nel suo modo irreale e pedantesco. Ciò che significa la parola « Dio » sono giusto appunto quelle esperienze attive e passive della nostra vita. Ora, amici miei, non importa al mio scopo se voi stessi godete o venerate queste esperienze, o se ve ne state lontani, e guardandole negli altri, e sospettate ch' esse siano vane e illusorie. Simili in ciò a tutte le altre umane esperienze esse partecipano certamente del rischio generale d' illusione e d'errore. Non sono necessariamente infallibili, ma son certamente gli originali dell' idea d' Iddio, e la teologia è la traduzione; e voi ricorderete che io ora sto usando l'idea d' Iddio unicamente come un esempio, non per discuter la sua verità od errore, ma soltanto per mostrare come bene operi il principio del pragmatismo. Che il Dio della teologia sistematica esista o non esista è cosa di poco momento, praticamente parlando. Tutt' al più essa significa che voi potete continuare ad andare avanti adoprando certe parole astratte e che voi dovrete fermarvi se ne usate altre. Ma se il Dio di queste particolari

esperienze è falso, è per voi una cosa terribile se siete un di quelli la cui vita è poggiata su tali esperienze. La controversia teistica, abbastanza triviale se noi la prendiamo come una cosa puramente accademica e teologica, assume un tremendo significato se noi la saggiamo coi suoi resultati nella vita attuale.

Io posso continuar meglio a raccomandarvi il principio del praticalismo restando nelle vicinanze di quest' idea teologica. Vi ricordavo pochi minuti fa che la vecchia concezione monarchica di una Divinità come una specie di Luigi XIV dei cieli, ha perduto ora molto del suo antico prestigio. La filosofia religiosa, come tutta la filosofia, diventa sempre più idealistica. E nella filosofia del così detto Assoluto, questa forma postkantiana dell'idealismo, che oggi trascina parecchie delle nostre più alte menti, noi abbiamo il trionfo di ciò che nei tempi passati era condannato sommariamente come eresia panteistica, — voglio dire la concezione d' Iddio, non come un creatore estraneo, ma come lo spirito immanente e la sostanza del mondo. Io non so se ci sia chi può trovare un' esposizione di questa teologia dell' idealismo assoluto più ingenua, più chiara o, nell' insieme più persuasiva di quella ch' è tra i discorsi fatti dinanzi a quest' Unione tre anni fa dal vostro gran filosofo californiano (del quale son orgoglioso di esser collega nell' università di Harvard) Josiah Royce. I suoi diversi contributi al volume *La Concezione d' Iddio,* formano un vero capolavoro di volgarizzazione. Ora parecchi di voi ricorderanno che nella discussione che seguì al discorso del professor Royce, la disputa s' aggirò larga-

mente intorno alle idee di unità e pluralità, e sulla questione se dato che Dio sia Uno in tutto e tutto in tutto — « Uno con l' unità di un solo istante » come dice Royce, « formante nel suo insieme un momento luminosamente e trasparente » — c' è sempre posto per la reale moralità o libertà! Il professor Howison, in particolar modo, insisteva seriamente per mostrare che la moralità e la libertà sono relazioni fra una moltiplicità di personalità, e che sotto il regime del monistico Pensiero Assoluto di Royce « non c' è nè può esser preveduta una vera molteplicità di esseri ». Io non entrerò nei particolari di questa particolare discussione, ma voglio chiedervi di considerare per un momento se, in generale, ogni discussione fra monismo e pluralismo, ogni argomento sull' unità dell' universo, non sarebbe necessariamente portato a prendere quella forma nella quale tenda a farsi palese e chiaro non appena introducessimo il nostro principio dei risultati pratici.

La questione se il mondo, in sostanza, sia Uno o Molteplice è una questione metafisica tipica. Lungo tempo ha infuriato! Nella sua forma più cruda è un esempio squisito dei rompicapi della metafisica. « Io dico che c' è un gran fatto » esclamano Parmenide e Spinoza. « Io dico che ci sono molti piccoli fatti » replicano gli atomisti e associazionisti. « Io dico che c' è l' uno e i molti, e i molti nell' uno » dicono gli hegeliani; e nelle comuni discussioni popolari raramente si va al di là di questa sterile ripetizione che fanno i disputanti dei loro sdegnosi aggettivi numerali.

Ma non è chiaro, prima di tutto, che quando noi prendiamo un aggettivo come « Uno », assolu-

tamente e astrattamente, il suo significato è così vago e vuoto che non produce nessuna differenza sia che l'affermiamo sia che lo neghiamo? Certamente questo universo non è il puro numero Uno; e tuttavia potete contarlo come uno, se vi piace, parlandone in quanto contrasta con altri mondi possibili ai quali, per l'occasione, si dà il numero « due » e « tre ». Che cosa vogliate dire *praticamente,* quando chiamate Uno l'universo? ecco la prima domanda alla quale dovete rispondere. In quali modi l'unità deve entrare a far parte della nostra vita personale? Con quale differenza si esprime nella nostra esperienza? Come potete voi agire differentemente verso un universo che sia uno? Cercata in questa direzione, l'unità può venir fuori chiaramente ed essere affermata in alcuni modi e negata in altri, e così esser chiarita, anche se con questo procedimento possa sparire dalla sua nozione una certa vaga e venerabile portentosità.

Per esempio, un resultato pratico che deriva dall'aver che fare con una cosa una, è che noi possiamo passare da una porzione di essa ad un'altra senza lasciarla andare. In questo senso pel nostro universo l'unicità dev'essere in parte negata e in parte affermata. Fisicamente noi possiamo passare continuativamente in vari modi da una parte all'altra di esso. Ma logicamente e psichicamente il passaggio sembra meno facile, perchè non c'è nessuna ovvia transizione da uno spirito a un altro, o dagli spiriti alle cose fisiche. Voi avete da scender di sella e poi rimontarvi: cosicchè, saggiato con questo criterio, il mondo non è più uno.

Un altro significato pratico dell' unità è la possibilità di collezione. Una collezione è una, benchè le cose che la compongono sian molte. Ora come possiamo praticamente « collezionare » l' universo? Fisicamente non possiamo di certo e mentalmente non possiamo se lo prendiamo concretamente nei suoi particolari. Ma se noi lo prendiamo sommariamente e astrattamente, allora lo collezioniamo mentalmente tutte le volte che ci riferiamo ad esso, come quando ora io applico a lui il termine « universo » e sembra così che gli si metta intorno un cerchio mentale. Però è evidente, che una tale astratta unità metafisica, come noi possiamo chiamarla, è una cosa insignificantissima. Ciò che si chiama ancora il Caos ha una unità noetica la quale non sembra che porti affatto con sè nessuna ulteriore conseguenza.

Inoltre l' unità può significare una identità generica, sicchè poi possiate trattare tutte le parti della collezione secondo una regola sola e avere gli stessi risultati. È evidente che in questo senso l' unicità del nostro mondo è incompleta, perchè nonostante che ci sia una molto generica somiglianza nei suoi elementi e parti, ne rimangono tuttavia di molte specie irriducibili. Voi non potrete percorrere colla pura logica tutto il suo dominio.

Pur tuttavia i suoi elementi hanno una certa affinità o commensurabilità con ciascun altro, e non sono del tutto irrilevanti tra loro ma possono esser comparati e adattati gli uni agli altri in certi modi. Ciò potrebbe anche praticamente significare che essi fossero uno solo *in origine*, e che, risalendo, potremmo trovare che essi sorgono da

un singolo fatto causale primitivo. Una tale unità di origine avrebbe certamente delle determinate conseguenze pratiche, almeno per la nostra vita scientifica.

Io posso darvi soltanto queste frettolose e superficiali indicazioni di ciò che io intendo quando dico che contribuisce a chiarire la questione fra monismo e pluralismo, il sottoporre il concetto di unità a un siffatto criterio pratico. Al contrario, ci sarà perpetua contesa e incomprensione finchè si continuerà a parlarne in modo assoluto e mistico. Io non dubito quasi affatto che questa vecchia lite potrebbe essere completamente appianata, colla soddisfazione di tutti i litiganti, se la massima del Peirce fosse metodicamente seguita in questo caso. Il monismo corrente, insomma, seguita a parlare in modo troppo astratto. Esso afferma che il mondo dev' essere o pura discontinuità, e quindi non esister per niente, oppure essere unità assoluta, proclamando che non v' è altra via di mezzo. Una connessione qualsiasi, dice questo monismo, è possibile soltanto se ci sono ancora altre connessioni, di modo che all' ultimo siamo costretti ad ammettere la connessione assolutamente totale richiesta. Ma questa connessione assolutamente totale o non significa nulla, ed è la pura parola « uno » compitata a lungo, o significa la somma di tutte le connessioni parziali ch' è possibile concepire. Io credo che quando prendiamo così la questione, e ci mettiamo a cercare queste connessioni possibili, e cerchiamo di comprendere in modo pratico e determinato ciascuna di esse, la disputa è già sulla buona strada e messa al di là della possibilità d' incomprensione, con un

compromesso nel quale tanto i molti che l'uno ottengono i loro legittimi diritti.

Ma io corro il pericolo di diventar tecnico; e perciò devo fermarmi e lasciarvi andare.

Io son felice di dire che i filosofi di lingua inglese sono stati i primi a introdurre il costume di interpretare il significato delle concezioni domandando qual differenza producono nella vita. Il Peirce non ha fatto altro che esprimere sotto forma di una massima esplicita ciò a cui li aveva istintivamente condotti il loro senso della realtà.

Il gran metodo inglese di investigare una concezione è di chiedere senz'altro: « A che conoscenza effettiva equivale essa? Quali fatti ne resultano? Quale è il suo *valore in contanti,* in termini spiccioli di esperienza particolare? e qual determinata differenza vi sarebbe nel mondo secondo che fosse vera o falsa? » Così trattò Locke il concetto dell'identità personale. Ciò che s'intende con essa è semplicemente la nostra catena di memorie, dice egli. Questa è la sola parte concretamente verificabile del suo significato. Tutte le altre idee intorno ad essa, come sarebbe a dire l'unicità o pluralità della sostanza spirituale sulla quale è basata, sono perciò vuote di ogni significato intelligibile e le proposizioni che riguardano quelle idee possono essere negate o affermate indifferentemente. Così fece Berkeley per la sua « materia ». Il valore in contanti della materia è costituito dalle nostre sensazioni fisiche. Questa è la conoscenza a cui equivale, quanto cioè possiamo verificare concretamente del suo concetto. Tale, quindi, è tutto il significato della parola « materia » — ogni altro preteso significato è un

puro soffio di parole. Hume fece lo stesso colla causa. Essa è conosciuta come antecedenza abituale, e come tendenza da parte nostra ad aspettarci che qualcosa di definito avvenga. Prescindendo da questo significato pratico non ha nessun altro significato, e i libri che ne parlano, dice Hume, possono esser buttati alle fiamme. Stewart e Brown, James Mill, John Mill e Bain, hanno seguito più o meno coerentemente lo stesso metodo e lo Shadworth Hodgson l'ha usato almeno altrettanto esplicitamente quanto Peirce. Parecchi di questi scrittori sono stati senza dubbio troppo recisi nelle loro negazioni; in particolar modo Hume, James Mill e Bain. Ma per quanto si dica e si faccia son loro, e non Kant, che hanno introdotto il « metodo critico » nella filosofia; l'unico metodo adatto a far della filosofia uno studio degno delle persone serie. Perchè qual serietà ci può essere a discutere su proposizioni filosofiche che non produrranno mai nessuna apprezzabile differenza nella nostra azione?

E cosa importa, quando tutte le proposizioni sono praticamente senza significato, quale di esse venga chiamata vera o falsa?

Le lacune, le negazioni e l'aridità dei filosofi inglesi in questione non provengono dal fatto ch'essi avessero unicamente l'occhio ai resultati pratici, ma soltanto dal non esser essi riusciti a rintracciare completamente i resultati pratici fin dove essi si estendono. Hume può esser corretto e continuato, e le sue credenze possono essere arricchite, ma usando esclusivamente i principi humiani, e senza far uso dei contorti e pesanti artifici di Kant. È invece una cosa un po' attri-

stante, a quel che mi sembra, il vedere che non è questo il cammino che ha seguito l'attuale storia della filosofia. Hume non ebbe dei successori inglesi di abilità sufficiente per completarlo e per correggere le sue negazioni; e così è accaduto nel fatto che la continuazione della filosofia critica è stata abbandonata soprattutto a dei pensatori che sono sotto l'influenza di Kant. Anche in Inghilterra e in questo paese la più profonda visione della vita è ricercata con i capziosi tecnicismi e con le categorie kantiane, e nelle nostre università i corsi di filosofia trascendentale son quelli che suscitano l'entusiasmo dei più fervorosi studenti mentre i corsi di filosofia inglese son messi al secondo posto. Io non penso che le cose debbano andare precisamente così. Io non dico questo per amor proprio nazionale giacchè il nazionalismo non ha posto nella filosofia; o per entusiasmo per quella grande alleanza Anglo-Americana contro il mondo, della quale oggi sentiamo parlar tanto, benchè Dio solo sa quanto io desideri questa alleanza. Io lo dico perchè credo sinceramente che lo spirito inglese in filosofia è, tanto intellettualmente che praticamente e moralmente, il più solido e vero cammino. Lo spirito di Kant è il più raro e il più complicato di tutti i possibili musei di *bric à brac* antichi; e i conoscitori e i dilettanti vorranno sempre visitarlo e vederne l'ammirabile e saporoso contenuto. Il sentimento che trasfonde il caro vecchio nella sua opera è perfettamente dilettevole. E tuttavia egli è realmente — benchè io tremo con un po' di paura nel dire una tal cosa dinanzi a certuni di voi — egli è, in fondo, una pura curiosità, uno « spe-

cimen ». Io intendo con ciò cosa perfettamente determinata: io credo che Kant non ci ha lasciato una sola concezione che sia, nello stesso tempo, indispensabile alla filosofia e che la filosofia non possedesse prima di lui, o che essa non fosse destinata inevitabilmente ad acquistare dopo di lui, collo sviluppo della riflessione umana sulle ipotesi colle quali la scienza interpreta la natura. La vera linea del progresso filosofico passa, insomma, secondo me, non tanto *attraverso* Kant quanto *a fianco* di lui, per venire al punto in cui ora siamo. La filosofia può benissimo lasciarlo da parte, e costruire con sufficiente profondità prolungando più direttamente le vecchie linee inglesi.

LA CONCEZIONE DELLA COSCIENZA[1]

Si definisce di solito la psicologia come la « scienza dei fatti di coscienza » o dei *fenomeni*, o, anche, degli *stati* di coscienza. O che la si riferisca a dei *me* personali, oppure che la si creda impersonale come l' « io trascendentale » di Kant o la *Bewusstheit* o il *Bewusstsein überhaupt* dei tedeschi contemporanei, questa coscienza è sempre considerata come avente un' essenza propria, assolutamente distinta dall'essenza delle cose materiali, ch' essa ha il dono misterioso di rappresentare e di conoscere. I fatti materiali, presi nella loro materialità, non sono *provati*, non sono oggetti d' *esperienza*, non si *riportano* a qualcosa.

Perchè prendano la forma del sistema nel quale ci sentiamo vivere, bisogna che *appaiano*, e questo fatto di apparire, aggiunto alla loro esistenza

---

[1] È il discorso che il James fece a Roma al *V Congresso internazionale di Psicologia* il 30 aprile 1905. Fu pubbl. nel testo francese negli *Archives de Psycologie* di Ginevra (Tome V, n.° 17, juin 1905) e in italiano nel *Leonardo* (Anno III, giugno-agosto 1905, pp. 77-82).

bruta, si chiama la coscienza che noi ne abbiamo, o forse, secondo l'ipotesi panpsichista, ch' essi hanno di loro medesimi.

Ecco dunque quell' inveterato dualismo che sembra impossibile cacciare dalla nostra concezione del mondo.

Questo mondo può esistere in sè, ma noi non ne sappiamo nulla, giacchè per noi è soltanto un oggetto d'esperienza; e la condizione indispensabile per ciò, è che sia riferito a dei testimoni, che sia conosciuto da un soggetto o da soggetti spirituali. Oggetto e soggetto son le due gambe senza le quali pare che la filosofia non sappia fare un passo avanti.

Tutte le scuole son d'accordo su ciò: scolastici, cartesiani, kantiani, neo-kantiani, tutti ammettono il dualismo fondamentale. Il positivismo o agnosticismo dei nostri giorni, che tiene a derivare dalle scienze naturali, si dà volentieri, è vero, il nome di monismo. Ma si tratta di un monismo verbale. Pone una realtà sconosciuta ma ci dice che questa realtà si presenta sempre sotto due « aspetti », un lato coscienza e un lato materia, e questi due aspetti rimangono irriducibili come gli attributi fondamentali (estensione e pensiero) del Dio di Spinoza. In fondo il monismo contemporaneo è puro spinozismo.

Ora come ci si rappresenta questa coscienza di cui tutti siamo così inclinati ad ammettere l'esistenza? È impossibile definirla, ci dicono, ma ne abbiamo tutti una intuizione immediata: prima di tutto la coscienza ha coscienza di sè stessa. Domandate alla prima persona che incontrerete, uomo o donna, psicologo o ignorante, e vi risponderà

che si sente pensare, godere, soffrire, volere, nello stesso modo in cui si sente respirare.

Essa percepisce direttamente la sua vita spirituale come una specie di corrente interna, attiva, leggera, fluida, delicata, quasi diafana e assolutamente opposta a qualunque cosa materiale. Insomma la vita soggettiva non sembra esser soltanto una condizione logicamente indispensabile perchè vi sia un mondo obiettivo che *appaia*, è anche un elemento dell' esperienza stessa che noi proviamo direttamente come sentiamo il nostro corpo.

Idee e Cose, come non riconoscere il loro dualismo? Sentimenti e Oggetti, come dubitare della loro assoluta eterogeneità?

La sedicente psicologia scientifica ammette questa eterogeneità come l'ammetteva l'antica psicologia spiritualista.

Come non ammetterla? Ogni scienza si taglia arbitrariamente nella trama dei fatti un campo in cui si chiude, e di cui studia e descrive il contenuto. La psicologia prende per suo dominio il campo dei fatti di coscienza. Essa li postula senza criticarli, li oppone ai fatti materiali; e, senza criticare neppure la nozione di questi ultimi, li lega alla coscienza col legame misterioso della *conoscenza*, della *appercezione* che, per essa, è un terzo genere di fatti fondamentali ed ultimi.

Seguendo questa strada la psicologia contemporanea ha celebrato grandi trionfi. Ha potuto fare un disegno dell' evoluzione della vita cosciente, concependo quest' ultima come adattantesi sempre più completamente all' ambiente fisico. Ha potuto stabilire un parallelismo nel dualismo, quello dei fatti psichici e dei processi cerebrali.

Essa ha spiegato le illusioni, le allucinazioni e, fino a un certo punto, le malattie mentali. Sono dei bei progressi, ma restano ancora parecchi problemi.

La filosofia generale soprattutto, che ha per dovere di scrutare tutti i postulati, trova dei paradossi e degli ostacoli là dove la scienza passa oltre: non ci sono che gli amanti della scienza popolare che non son mai perplessi. Più si va in fondo alle cose e più enigmi si trovano, ed io confesso per parte mia che da quando mi occupo seriamente di psicologia questo vecchio dualismo di materia e pensiero, questa eterogeneità posta come assoluta di due essenze, m' ha presentato sempre delle difficoltà, e di alcune di queste difficoltà vorrei appunto intrattenervi.

Prima di tutto ce n' è una la quale, ne son convinto, vi avrà colpiti tutti. Prendiamo la percezione esterna, la sensazione diretta che ci dànno, per esempio, le mura di questa sala. Si può dire qui che lo psichico e il fisico siano assolutamente eterogenei? Al contrario, sono così poco eterogenei che, se ci mettiamo dal punto di vista del senso comune, se facciamo astrazione da tutte le invenzioni esplicative, dalle molecole e dalle ondulazioni eteree, per esempio, che in fondo sono entità metafisiche, se, in una parola, prendiamo la realtà ingenuamente e come ci è data primitivamente, questa realtà sensibile da cui dipendono i nostri interessi vitali e sulla quale si portano tutte le nostre azioni; ebbene questa realtà sensibile e la sensazione che ne abbiamo sono, nel momento in cui la sensazione si produce, assolutamente identiche l' una all' altra. La realtà è la

stessa appercezione. Le parole « mura di questa sala » non significano che questa bianchezza fresca e sonora che ci circonda, interrotta da queste finestre, limitata da queste linee e questi angoli. Il fisico non ha altro contenuto che lo psichico. Soggetto e oggetto si confondono.

Berkeley è stato il primo a mettere in onore questa verità. *Esse est percipi.* Le nostre sensazioni non sono dei piccoli duplicati interni delle cose, sono le cose stesse in quanto le cose ci son presenti. E qualunque cosa si voglia pensare della vita assente, nascosta, e per dir così, privata, delle cose e qualunque siano le costruzioni ipotetiche che se ne facciano, resta vero che la vita pubblica delle cose, questa attualità presente per la quale ci vengono innanzi, da cui derivano tutte le nostre costruzioni teoriche, e alla quale debbono tutte tornare e ricongiungersi sotto pena di ondeggiare nell' aria e nell' ideale; questa attualità, dico, è omogenea, e non solo omogenea, ma numericamente una, con una certa parte della nostra vita interiore.

Ecco per la percezione esterna. Quando ci si rivolge all' immaginazione, alla memoria o alle facoltà di rappresentazione astratta, benchè i fatti siano più complicati, credo che appaia la stessa omogeneità essenziale. Per semplificare il problema escludiamo dapprima ogni realtà sensibile. Prendiamo il pensiero puro, come si effettua nel sogno o nella *rêverie* o nella memoria del passato. Qui pure la stoffa dell' esperienza non fa doppia parte, il fisico e lo psichico non si confondono? Se io sogno una montagna d' oro, essa non esiste fuori del sogno, ma *nel* sogno essa è di natura

o di essenza perfettamente fisica, appare *come* fisica. Se in questo momento mi permetto di ricordare la mia casa in America, e i particolari del mio imbarco per l'Italia, il fenomeno puro, il fatto che si produce cos' è? È, dicono, il mio pensiero col suo contenuto. Ma questo contenuto cos' è? Ha la forma d' una parte del mondo reale, parte ch' è distante, è vero, seimila chilometri nello spazio e sei settimane nel tempo, ma legata colla sala in cui siamo per una quantità di cose, oggetti e avvenimenti, omogenei da una parte colla sala e dall' altra parte coll' oggetto de' miei ricordi.

Questo contenuto non si dà come essendo dapprima un piccolo fatto interno che io proietterei dopo lontano: si presenta subito come il fatto lontano medesimo. E l' atto di pensare questo contenuto, la coscienza che ne ho, cosa sono? Sono, in fondo, altra cosa che delle maniere retrospettive di chiamare lo stesso contenuto, quando lo si sarà separato da tutti questi intermediari fisici, e collegato a un nuovo gruppo di associati che lo fanno rientrare nella mia vita mentale, ad esempio, le emozioni che hanno svegliato in me l' attenzione che vi dirigo, le mie idee di poco fa che l' hanno suscitato come ricordo. Solo riferendolo a questi ultimi associati il fenomeno vien classificato come *pensiero;* finchè si riferiva ai primi resta fenomeno *obbiettivo.*

È vero che noi opponiamo abitualmente le nostre immagini interne agli oggetti, e che li consideriamo come piccole copie, come calchi o doppi indeboliti di questi ultimi. Un oggetto presente ha una vivacità e una nettezza superiore a quella dell' immagine. Gli fa pure contrasto e,

per servirmi dell' eccellente parola di Taine, gli fa da *riduttore*. Quando i due sono presenti insieme, l' oggetto prende il primo piano e l' immagine « indietreggia », diventa una cosa « assente ». Ma quest' oggetto presente cos' è lui stesso? Di quale stoffa è fatto? Della stessa stoffa dell' immagine. È fatto di *sensazioni:* è cosa percepita. Il suo *esse* è *percipi*, e lui, e l' immagine sono genericamente omogenei.

Se io penso in questo momento al mio cappello che ho lasciato ora in guardaroba, dov' è il dualismo, il discontinuo, fra il cappello pensato e il cappello reale? Il mio spirito si occupa di un vero *cappello assente*. Ne tengo conto praticamente come di una realtà. Se fosse presente su questa tavola il cappello determinerebbe un moto della mia mano, lo prenderei. Così pure questo cappello concepito, questo cappello idea, determinerà fra poco la direzione dei miei passi. Andrò a prenderlo. L' idea che ne ho continuerà fino alla presenza sensibile del cappello e si fonderà armoniosamente con essa.

Io concludo dunque, che, per quanto ci sia un dualismo pratico, poichè le immagini si distinguono dagli oggetti, ne tengono il posto, e ci conducono ad essi non è il caso di attribuire loro una differenza di natura essenziale. Pensiero e attualità son fatti di una sola e stessa stoffa, che è la stoffa dell' esperienza in generale.

La psicologia della percezione esterna ci porta alla stessa conclusione. Quando scorgo l' oggetto che m' è innanzi come una tavola di una data forma a una certa distanza, mi si spiega che questo fatto è dovuto a due fattori, a una materia di sensazione che mi penetra per la via degli occhi e che

dà l' elemento d' esteriorità reale, e delle idee che si risvegliano, che vanno incontro a questa realtà, la classificano e l' interpretano. Ma chi può far la parte, nella tavola concretamente percepita, di ciò ch' è sensazione e di ciò ch' è idea? L' esterno e l' interno, l' esteso e l' inesteso si fondono e formano un matrimonio indissolubile. Ricorda quei panorami circolari in cui gli oggetti reali, rocce, erbe, carri rotti ecc. che occupano il primo piano, son così ingegnosamente congiunti colla tela che forma il fondo, e che rappresenta una battaglia o un vasto paesaggio, che non si sa distinguere quel ch' è oggetto e quel ch' è pittura. Le cuciture e le commessure sono impercettibili. Potrebbe avvenire ciò se l' oggetto e l' idea fossero assolutamente dissimili di natura?

*
* *

Son convinto che considerazioni simili a queste che ho espresse avranno già suscitato, anche in voi, dei dubbi rispetto al preteso dualismo.

E sorgono anche altre ragioni di dubbio. C' è tutta una sfera di aggettivi e di attributi che non sono nè oggettivi nè soggettivi in un modo esclusivo, ma che noi impieghiamo ora in un modo, ora in un altro, come se ci compiacessimo nella loro ambiguità. Io parlo delle qualità che noi *apprezziamo*, per dir così, nelle cose, il loro lato estetico, morale, il loro valore per noi. La bellezza, per esempio, in cosa risiede? È nella statua, nella sonata o nel nostro spirito? Il mio collega di Harvard, Giorgio Santayana ha scritto un libro[1]

---

[1] *The Sense of Beauty* (Macmillan and Co.)

di estetica, in cui chiama la bellezza « il piacere obiettivato » e veramente è proprio qui che si potrebbe parlare di proiezioni al di fuori. Si dice indifferentemente un calore gradevole o una sensazione gradevole di calore. La rarità, la preziosità del diamante ci sembrano le sue qualità essenziali. Noi parliamo d' un uragano terribile, d' un uomo odioso, d' un' azione indegna e crediamo di parlare obiettivamente benchè questi termini non esprimano che dei rapporti colla nostra propria sensibilità emotiva.

Noi diciamo anche un cammino penoso, un cielo triste, un tramonto superbo. Tutto questo modo animistico di guardare le cose che sembra essere stato il modo primitivo di pensare degli uomini, si può spiegare benissimo (e G. Santayana in un altro libro recente[1] l' ha ben spiegato così) coll' abitudine di attribuire all' oggetto *tutto* ciò che noi risentiamo in sua presenza.

La divisione di soggettivo e oggettivo è il frutto di una riflessione molto avanzata, che ci piace di sospendere ancora in parecchi casi. Quando i bisogni pratici non ci forzano sembra che ci piaccia di cullarci nel vago.

Le stesse qualità seconde, calore, suono, luce, non hanno anche oggi che un' attribuzione vaga. Per il senso comune, per la vita pratica, sono assolutamente obiettive, fisiche; per il fisico son soggettive. Per lui non c' è che la forma, la massa, il moto che abbiano una realtà esterna. Per il filosofo idealista, al contrario, forma e moto sono

---

[1] *The Life of Reason* (ibid. 1905).

soggettivi come la luce e il calore, e non c'è che la cosa in sè sconosciuta, il « noumeno », che goda di una esistenza extramentale completa.

Le nostre sensazioni intime conservano ancora un po' di questa ambiguità. Vi sono delle illusioni di movimento che provano che le nostre prime sensazioni di movimento eran generalizzate. Il mondo intero si muoveva con noi. Ora distinguiamo il nostro proprio movimento da quello degli oggetti che ci circondano, e fra gli oggetti ne distinguiamo di quelli che restano fermi. Ma vi sono degli stati di vertigine nei quali, anche oggi, ricadiamo nella primitiva indifferenziazione.

Voi conoscete certo tutti quella teoria che ha voluto fare delle emozioni delle somme di sensazioni viscerali e muscolari. Essa ha dato origine a molte dispute e nessuna opinione ha conquistato ancora l'unanimità dei suffragi. Voi conoscete pure le discussioni sulla natura dell'attività mentale. Gli uni sostengono ch'è una forza puramente spirituale che possiamo percepire immediatamente come tale. Gli altri pretendono che ciò che chiamiamo attività mentale (sforzo, attenzione, per esempio) non è che il riflesso sentito di certi effetti di cui il nostro organismo è la sede, tensioni muscolari al cranio o alla gola, arresto o passaggio della respirazione, afflusso di sangue, ecc.

In qualunque modo si risolvano queste questioni la loro esistenza prova chiaramente una cosa, cioè ch'è molto difficile o assolutamente impossibile sapere, con la sola ispezione intima di certi fenomeni se sono di materia fisica, estesi, ecc., o se sono di natura puramente psichica e interna. Bi-

sogna trovar sempre delle ragioni per giustificare il nostro parere; bisogna cercare la classificazione più probabile del fenomeno, e infine potrebbe benissimo anche darsi che tutte le nostre classificazioni usuali avessero i loro motivi piuttosto nei bisogni della pratica che in qualche facoltà che noi abbiamo di percepire due essenze ultime e diverse che comporrebbero insieme la trama delle cose. Il corpo di ciascuno di noi offre un contrasto pratico, quasi violento, a tutto il resto dell' ambiente. Tutto ciò che accade nel corpo è per noi più intimo e importante di quel che accade altrove. S' identifica col nostro me, si classifica con lui. Anima, vita, soffio, chi potrebbe distinguerli esattamente? Ma le nostre immagini e i nostri ricordi, che non agiscono sul mondo fisico che per mezzo del nostro corpo, sembrano appartenere a quest' ultimo. Noi li trattiamo come interni, li classifichiamo coi nostri sentimenti affettivi. Bisogna ben confessare, insomma, che la questione del dualismo del pensiero e della materia è ben lungi dall' esser risolta.

Quanto a me, dopo lunghi anni di esitazione, ho finito per prendere risolutamente il mio partito. Io credo che la coscienza, come ci si rappresenta comunemente, sia come entità, sia come attività pura, ma in ogni caso come fluida, inestesa, diafana, vuota di ogni contenuto proprio, ma conoscentesi direttamente essa stessa, spirituale infine, io credo, dico, che questa coscienza è una pura chimera, e che la somma di realtà concrete che la parola coscienza dovrebbe ricoprire, merita un' altra descrizione, descrizione, del resto, che una filosofia attenta ai fatti, e abile a fare un po'

d'analisi, potrebbe ormai fornire o piuttosto cominciare a fornire.[1]

Ammettiamo che la coscienza, la *Bewusstheit*, concepita come essenza, entità, attività, metà invincibile di ogni esperienza, sia soppressa, che il dualismo fondamentale e, per così dire, ontologico sia abolito e che ciò che noi supponevamo esistere sia soltanto ciò che s'è chiamato fin qui il contenuto, *der Inhalt*, della coscienza; come se la caverà la filosofia con la specie di monismo vago che ne resulterà? Io cercherò d'insinuare su ciò qualche suggestione positiva, per quanto tema che, per mancanza dello svolgimento necessario, le mie idee non porteranno gran lume. Ma se indicherò un principio di sentiero sarà forse abbastanza.

In fondo perchè ci aggrappiamo così tenacemente all'idea di una coscienza sovrapposta all'esistenza del contenuto delle cose? Perchè la esigiamo così fortemente, che colui che la negasse ci sembrerebbe piuttosto un burlone che un pensatore? Non è per salvare il fatto innegabile che il contenuto dell'esperienza non ha soltanto un'esistenza propria e come immanente e intrinseca, ma che ciascuna parte di questo contenuto *si scarica*, per così dire, sulle sue vicine, rende conto di se stessa ad altre, esce in qualche modo da sè per

---

[1] Alcune critiche simili al concetto di coscienza come qualcosa di *al di là* dei fatti psichici aveva mosse già da qualche anno il Prof. ETTORE REGÀLIA, nel suo scritto: *Vi ha una coscienza e un soggetto cosciente?* (in *Archivio per l'Antropol.* XXVIII, 1898, pagg. 387-437) V. soprattutto §§ 10, 11.

(N. d. T.)

esser saputa, e che così tutto il campo dell'esperienza è trasparente da parte in parte, o costituito come uno spazio che sarebbe pieno di specchi?

Questa bilateralità delle parti dell'esperienza — cioè da una parte l'avere esse delle qualità proprie, e d'altra parte l'esser riferite ad altre parti e *sapute* — l'opinione regnante la constata e la spiega con un dualismo fondamentale di costituzione appartenente a ciascun pezzo di esperienza in proprio. In questo foglio di carta non c'è soltanto, si dice, il contenuto, bianchezza, sottigliezza ecc., ma c'è anche questo secondo fatto della coscienza di questa bianchezza e di questa sottigliezza.

Questa funzione di esser « riferito », di far parte della trama intera di un'esperienza più comprensiva, la si erige in fatto ontologico, e si mette questo fatto nell'interno stesso della carta, accoppiandolo colla sua bianchezza e la sua sottigliezza. Non si suppone un rapporto estrinseco, ma una metà del fenomeno stesso.

Io credo insomma che ci si rappresenta la realtà come costituita a guisa dei « colori » che ci servono per la pittura. Vi sono dapprima delle materie coloranti che corrispondono al contenuto, e c'è un veicolo, olio o colla, che le tiene sospese e risponde alla coscienza. È un dualismo completo in cui impiegando certi processi, si può separare ciascun elemento dall'altro per via di sottrazione. Così ci assicurano che, facendo un grande sforzo di astrazione introspettiva, possiamo afferrare la nostra coscienza sul vivo, come un'attività spirituale pura, trascurando quasi completamente le materie che rischiara a un dato momento.

Ora io vi domando se non si potrebbe rovesciare assolutamente questo modo di vedere. Supponiamo, infatti, che la realtà prima sia di natura neutra, e chiamiamola con qualche nome ancora ambiguo, come *fenomeno, dato, Vorfindung*. Io ne parlo volentieri al plurale, e le dò il nome di *esperienze pure*. Sarà un monismo, se volete, ma un monismo rudimentale e assolutamente opposto al sedicente monismo bilaterale del positivismo scientifico o spinozista.

Queste esperienze pure esistono e si succedono, entrano in rapporti infinitivamente variati le une colle altre, rapporti che sono essi stessi parti essenziali nella trama delle esperienze. C' è una « coscienza » di questi rapporti allo stesso modo come c' è una coscienza dei loro termini. Ne risulta che dei *gruppi* d' esperienze si fanno notare e distinguere, e che una sola e medesima esperienza, vista la grande varietà dei suoi rapporti, può fare una parte in parecchi gruppi nello stesso tempo. Così in un certo contesto di vicini, sarebbe classificata come un fenomeno fisico, mentre in un' altra compagnia figurerebbe come un fatto di coscienza, all' incirca come una stessa particella d' inchiostro può appartenere simultaneamente a due righe, una verticale e una orizzontale, purchè si trovi alla loro intersezione.

Prendiamo, per fissare le nostre idee, l' esperienza che abbiamo in questo momento del luogo in cui siamo, di questi muri, di questa tavola, di queste sedie, di questo spazio. In questa esperienza piena, concreta e indivisa, com' è, data, il mondo fisico obiettivo e il mondo interno e personale di ciascuno di noi s' incontrano e si fondono come

delle linee si fondono alla loro intersezione. Come cosa fisica questa sala ha dei rapporti con tutto l'insieme dell'edificio, edificio che noi non conosciamo e non conosceremo. Essa deve la sua esistenza a tutta una storia di finanzieri, di architetti, di operai. Essa pesa sul suolo; essa durerà indefinitamente nel tempo; se il fuoco vi scoppiasse le sedie e la tavola che contiene sarebbero rapidamente ridotte in cenere.

Come esperienza personale, al contrario, come cosa « riferita », conosciuta, cosciente, questa sala ha tutt' altre relazioni nel passato e nel futuro. I suoi antecedenti non sono degli operai, ma sono i nostri rispettivi pensieri di poco fa. Ben tosto essa non figurerà che come un fatto fuggitivo nelle nostre biografie, associato a piacevoli ricordi. Come esperienza psichica non ha nessun peso e il suo arredamento non è combustibile. Essa non esercita influenza fisica che sui nostri cervelli e molti fra noi negano questa influenza; mentre la sala fisica è in rapporto d' influenza fisica con tutto il resto del mondo.

E nonostante nei due casi si tratta assolutamente della stessa sala. Finchè non facciamo della fisica speculativa, finchè restiamo nel senso comune, è la sala vista e sentita ch' è la sala fisica. Di cosa parliamo noi dunque se non di *ciò*, di questa stessa parte della natura materiale che tutti i nostri spiriti, in questo stesso momento, abbracciano, che entra così com'è nell'esperienza attuale e intima di ciascuno di noi, e che il nostro ricordo considererà sempre come una parte integrante della nostra storia. È assolutamente una stessa stoffa che figura simultaneamente, secondo il con-

testo che si considera, come fatto materiale e fisico, o come fatto di coscienza intima.

Io credo dunque che non si può trattare coscienza e materia come cose di essenza disparata. Non si ottiene nè l'una nè l'altra per sottrazione, tralasciando ogni volta l'altra metà d'una esperienza di composizione doppia. L'esperienze sono al contrario primitivamente di natura piuttosto semplice. Esse *divengono* coscienti nel loro intero, *diventano* fisiche nel loro intero, e questo resultato si ottiene *per via d'addizione*. In quanto certe esperienze si prolungano nel tempo, entrano in rapporti di influenza fisica, rompendosi, scaldandosi, rischiarandosi ecc. mutualmente, noi ne facciamo un gruppo a parte che chiamiamo il mondo fisico. In quanto, invece, son fuggevoli, fisicamente inerti, senza un ordine determinato di successione, ma sembrano piuttosto obbedire a dei capricci emotivi, noi ne facciamo un altro gruppo che chiamiamo il mondo psichico. Entrando in un gran numero di questi gruppi psichici questa sala diventa ora una cosa cosciente, cosa riferita, cosa saputa. Facendo parte oramai delle nostre rispettive biografie, non sarà seguita da quella sciocca e monotona ripetizione di sè stessa nel tempo che caratterizza la sua esistenza fisica. Sarà seguita invece da altre esperienze che saranno discontinue con lei, o che avranno quel genere tutto particolare di continuità che si chiama ricordo. Domani avrà il suo posto in ciascuno dei nostri passati; ma i presenti diversi, ai quali tutti questi passati saranno legati domani, saranno ben differenti dal presente di cui godrà domani questa sala come entità fisica.

I due generi di gruppi son formati d'esperienze ma i rapporti di queste esperienze fra loro differiscono da un gruppo all'altro. È dunque per addizione di altri fenomeni che un fenomeno dato diviene cosciente o conosciuto, non è per uno sdoppiamento di essenza interna. La conoscenza delle cose *sopravviene* loro, non è a loro immanente. Non si tratta nè di un io trascendentale nè di una *Bewusstheit* o atto di coscienza che le animerebbe ciascuna. *Esse si conoscono l'una coll'altra*, o piuttosto ce ne sono di quelle che conoscono le altre; e il rapporto che chiamiamo conoscenza non è lui stesso, in molti casi, che una serie di esperienze intermedie suscettibili di esser descritte in termini concreti. Non è affatto il mistero trascendente di cui si son compiaciuti tanti filosofi.

Ma questo ci porterebbe molto lungi. Io non posso entrare qui in tutti gli intrighi della teoria della conoscenza o di quella che voialtri italiani chiamate gnoseologia. Io debbo contentarmi di queste note brevi e suggestive e, lo temo, molto oscure senza i loro sviluppi necessari.

Permettetemi dunque che io mi riassuma, troppo sommariamente, e in stile dogmatico, nelle sei tesi seguenti:

1.ª) *La coscienza, come viene intesa ordinariamente, non esiste affatto, non più che la materia alla quale Berkeley dette il colpo di grazia;*

2.ª) *ciò che esiste, e forma la parte di verità che la parola « coscienza » ricopre, è la suscettibilità che posseggono le parti dell'esperienza di esser riferite o conosciute;*

3.ª) *questa suscettibilità si spiega col fatto che*

certe esperienze possono condurre le une alle altre per mezzo di esperienze intermedie nettamente caratterizzate in tal modo che le une fanno la parte di cose conosciute e le altre quella di soggetti che conoscono;

4.ª) *si possono definire perfettamente queste due parti senza uscire dalla trama dell' esperienza, e senza invocare nulla di trascendente;*

5.ª) *le attribuzioni soggetto e oggetto, rappresentato e rappresentativo, cosa e pensiero, significano dunque una distinzione pratica ch' è di grande importanza ma ch' è di ordine* « funzionale » *soltanto, e niente affatto ontologico come la rappresenta il dualismo classico;*

6.ª) *infine le cose e i pensieri non sono fondamentalmente eterogenei ma sono d' una stessa stoffa, stoffa che non si può definire ma soltanto provare, e che si può chiamare, se si vuole, la stoffa dell' esperienza in generale.*

LE ENERGIE DEGLI UOMINI[1]

Oggi sentiamo parlare molto della differenza tra psicologia strutturale e funzionale. Non sono sicuro di capire questa differenza ma probabilmente ha un po' a che fare con ciò che sono stato abituato a distinguere come i punti di vista analitici e clinici nell'osservazione psicologica. Il Prof. Sanford in un *Disegno di un corso per un principiante di psicologia* recentemente pubblicato, raccomandava « l'attitudine medica » in questo soggetto come ciò che l'insegnante dovrebbe prima di tutto cercare di inculcare al discepolo. Io immagino che pochi di voi possono aver letto i magistrali lavori sulla patologia mentale del Prof. Pierre Janet senza essere colpiti del poco uso che egli fa del meccanismo sul quale generalmente si basano gli psicologi e del suo appoggiarsi su concezioni delle quali non sentiamo affatto parlare nei laboratori e nelle pubblicazioni scientifiche.

---

[1] Questo saggio comparve quasi contemporaneamente in inglese nella *Philosophical Review* (vol. XVI, n.º 1. Jan. 1907) e in italiano nel *Leonardo* (febbraio 1907).

Differenziazioni e associazioni, l'alzarsi e l'abbassarsi di soglie, impulsi e inibizioni, stanchezza: questi sono i termini coi quali la nostra vita interiore è analizzata dagli psicologi che non sono medici e coi quali, volere o non volere, devono essere espresse le sue aberrazioni dalla normalità. Esse possono, è vero, essere descritte, dopo il fatto, con tali termini ma sempre debolmente e tutti devono sentire quanto resta inesplicato e quanto tralasciato. Quando ci rivolgiamo alle pagine di Janet troviamo adoperate forme di pensiero interamente differenti. Oscillazioni del livello dell'energia mentale, differenza di tensione, sdoppiamenti di coscienza, sentimenti di insufficienza e di irrealtà, sostituzioni, agitazioni e ansietà, spersonalizzazioni: queste sono le concezioni elementari che la completa considerazione della vita del suo paziente impone a questo osservatore clinico. Esse hanno poco o nulla a che fare con le solite categorie da laboratorio. Domandate a uno psicologo scientifico di predire quali sintomi deve avere un paziente quando la sua dose di energia mentale diminuisce ed egli può pronunziare solo la parola stanchezza. Egli non potrà mai predire conseguenze come quelle che Janet comprende nel suo termine « psicastenia » — le più bizzarre ossessioni ed agitazioni, le più complete deviazioni dei rapporti fra il sè ed il mondo.

Io non garantisco che le concezioni di Janet siano valide e non dico che i due modi di considerare la mente si contraddicono a vicenda o si escludono reciprocamente: dico solo che non sono, per così dire, sullo stesso piano. Ognuno

copre una così piccola parte della nostra intera vita mentale che non hanno neppure che fare l' uno con l' altro nè possono venire in conflitto. Nello stesso tempo le concezioni cliniche, quantunque possano essere più vaghe delle analitiche, sono certamente più adeguate, dànno l' immagine più concreta del modo col quale lavora la mente nel suo insieme e sono di importanza pratica molto più immediata. Così « l' attitudine medica », la « psicologia funzionale » sono certamente oggi la cosa più degna di studio.

Desidero occupare quest' ora intorno a una concezione di psicologia funzionale, una concezione mai neppure una volta nominata o sentita in circoli di laboratorio, ma adoperata forse più di ogni altra da uomini comuni pratici: intendo la concezione della *somma di energia utile* per mettere in moto le proprie operazioni mentali e morali. Praticamente ognuno conosce in sè stesso la differenza fra i giorni in cui il flusso di questa energia è alto e quelli in cui è basso, quantunque nessuno sappia esattamente quale realtà copra il termine energia usato qui, nè ciò che i suoi flussi, tensioni e livelli sono in sè stessi. Questo senso d' indefinitezza è probabilmente la ragione per cui i nostri psicologi scientifici ignorano addirittura questa concezione. È indubbiamente in relazione colle energie del sistema nervoso, ma presenta fluttuazioni che non possono facilmente essere tradotte in termini nervosi. Si offre come la nozione di una quantità ma i suoi flussi e riflussi producono straordinari risultati qualitativi. Rialzare il proprio livello è la cosa più importante che può succedere a un uomo

e pure in tutte le mie letture non ho trovato una sola pagina di un libro di psicologia scientifica in cui se ne parli. Gli psicologi hanno lasciato trattare questo soggetto soltanto dai moralisti, dai *mind-curers* e dai medici.

Ad ognuno è ben noto il fenomeno di sentirsi più o meno vivi secondo i giorni. Ognuno sa in dati giorni che vi sono energie dormenti in lui che gl'incitamenti di quel giorno non risvegliano ma che egli potrebbe manifestare se fossero più forti. La maggior parte di noi sente come se vivessimo abitualmente con una specie di nube che pesa su di noi, tenendoci sotto al nostro più alto punto di chiarezza nel discernimento, sicurezza nel ragionare, o fermezza nel decidere. In confronto di ciò che dovremmo essere, siamo solamente mezzi svegli. I nostri fuochi sono soffocati, i nostri impulsi sono domati. Noi facciamo uso solo di una piccola parte delle possibili nostre capacità mentali e fisiche. In alcune persone questo senso di venir tagliate fuori dalle risorse cui hanno diritto è estremo e allora ci troviamo nelle terribili condizioni nevrasteniche e psicasteniche colla vita ridotta a quel tessuto di impossibilità che descrivono i libri di medicina. Le ragioni della nostra imperfetta vitalità possono essere in parte spiegate dalla psicologia scientifica. Essa è il resultato dell'inibizione esercitata da una parte delle nostre idee su altre parti. La coscienza ci fa tutti vili. Le convenzioni sociali c'impediscono di dire la verità alla maniera degli eroi e delle eroine di Bernard Shaw. La nostra rispettabilità scientifica ci trattiene dall'esercitar liberamente le parti mistiche della nostra natura. Se siamo medici le nostre simpatie

per la cura psichica sono impedite, se siamo *mind curists* quelle per la medicina. Noi tutti conosciamo persone che sono modelli di eccellenza ma che appartengono al tipo mentale filisteo estremo. Così mortifera è la loro rispettabilità intellettuale che noi non possiamo affatto conversare su certi soggetti, non possiamo lasciare le nostre menti esercitarsi su di essi, non possiamo neppure nominarli in loro presenza. Io ho contato fra i miei più cari amici persone con simili inibizioni intellettuali e coi quali avrei volentieri voluto poter parlare liberamente di certi miei interessi, di certi autori come Bernard Shaw, Chesterton, Edward Carpenter, H. G. Wells, ma non andava, ciò li metteva troppo a disagio; non si prestavano e io dovevo tacere. Un intelletto così legato dalla letteralità e dal decoro fa sulle persone la stessa impressione che farebbe un uomo dal corpo sano che si abituasse a fare il suo lavoro con un solo dito, richiudendo il resto del suo organismo senza adoperarlo.

In pochi di noi vi sono funzioni che non siano paralizzate dall' esercizio di altre funzioni. G. T. Fechner è una straordinaria eccezione che prova la regola. Egli poteva adoperare le sue facoltà mistiche mentre era scientifico. Poteva essere insieme criticamente acuto e devoto. Pochi uomini di scienza possono pregare, io credo, pochi possono mantenere una vivente comunione con «Dio». Eppure molti fra noi sanno benissimo quanto più libere in molte direzioni e quanto più abili sarebbero le nostre vite se tali importanti forme di guadagnare energia non fossero sigillate.

Vi sono in ognuno forme potenziali di attività

che in pratica vengono tolte all' uso. L' esistenza di serbatoi di energia a cui abitualmente non ricorriamo ci è molto famigliare nel fenomeno di « seconda aura ». Di solito ci fermiamo quando incontriamo il primo effettivo strato, per chiamarlo così, di stanchezza. A questo punto abbiamo camminato, giuocato o lavorato « abbastanza » e smettiamo. Questa somma di fatica è un efficace impedimento che segna il limite della nostra vita ordinaria. Ma se una insolita necessità ci obbliga a continuare succede una cosa sorprendente. La stanchezza diventa maggiore fino a un certo punto critico dove gradatamente o subitamente passa e noi siamo più freschi di prima. Evidentemente ci siamo imbattuti in uno strato nuovo di energia, mascherato fino allora dall' ostacolo della stanchezza abitualmente obbedito. Si può trovare strato dopo strato in simili esperienze. Può intervenire una terza e una quarta aura. L' attività mentale mostra questo fenomeno quanto quella fisica ed in casi eccezionali noi possiamo trovare, al di là dell' ultimo estremo dell' angoscia della stanchezza, delle quantità di facilità e di potere che noi stessi non avremmo mai sognato di possedere, delle sorgenti di forza che abitualmente non mettiamo affatto in opera perchè abitualmente non ci spingiamo attraverso l' ostacolo, non passiamo mai quei primi punti critici.

Quando passiamo oltre cos' è che ci spinge?

O uno stimolo insolito ci riempie di eccitamento emozionale o qualche insolita idea di necessità ci induce a fare uno sforzo straordinario di volontà. *Eccitamenti, idee e sforzi,* in una parola, sono ciò che ci porta al di là della diga.

In queste condizioni iperestetiche che l' infermità cronica porta spesso con sè, la diga ha cambiato il suo posto normale. La soglia del dolore è anormalmente vicina. Il minimo esercizio funzionale dà un' angoscia alla quale il paziente cede e si ferma. In tali casi di « nevrosi dell' abitudine » spesso una nuova linea di potere viene come conseguenza della cura a base d' imposizioni, e degli sforzi che il medico obbliga il paziente a fare contro sua volontà. Prima viene il vero estremo dell' angoscia poi segue un sollievo inaspettato. Non sembra dubbio che noi siamo tutti, fino a un certo punto, vittime della nevrosi dell' abitudine. Dobbiamo ammettere il più largo limite potenziale di fronte ad un ristretto impiego effettivo. Noi siamo soggetti a inibizione per gradi di stanchezza ai quali siamo giunti ad obbedire solo per forza di abitudine. La maggior parte di noi può imparare a spingere più lontano la barriera e a vivere in perfetto benessere a un livello di potere molto più alto.

La gente di campagna e quella di città come classe illustrano questa differenza. La rapida vicenda della vita, il numero di decisioni in un' ora, le molte cose di cui si deve tener conto nella vita di un cittadino e di una cittadina occupati, sembrano mostruosi a uno di campagna. Egli non capisce affatto come noi viviamo. Ma trasportatelo in città ed in un anno o due, se non è troppo vecchio, si sarà addestrato a mantenere il passo come uno di noi, ottenendo di più da sè stesso in una settimana di quello che avrebbe fatto a casa sua in dieci settimane.

I fisiologi mostrano come uno può essere in

equilibrio di nutrizione non perdendo nè guadagnando di peso con differenze straordinarie nelle quantità di cibo. Così uno può essere in ciò che potrei chiamare « equilibrio efficiente » (non guadagnando nè perdendo potere una volta raggiunto l'equilibrio) con quantità di lavoro incredibilmente differenti, non tenendo conto in qual modo possa venir misurato il lavoro, giacchè può essere lavoro fisico, intellettuale, morale o spirituale.

Certamente vi sono dei limiti: gli alberi non crescono fino al cielo. Ma rimane il semplice fatto che gli uomini possiedono tesori di risorse che solamente pochi eccezionalissimi individui spingono all' estremo dell' utilizzabile. Gli eccitamenti che ci trasportano al di là della barriera abitualmente sufficiente sono più spesso quelli classici delle emozioni, amore, collera, contagio della folla, o disperazione. Le vicissitudini della vita ce ne forniscono in abbondanza. Una nuova posizione di responsabilità, se non schiaccia un uomo, mostrerà spesso, anzi si potrebbe dire abitualmente, che egli è una creatura molto più forte di quel che si credeva. Anche qui siamo testimoni (alcuni di noi ammirando, altri deplorando — io devo classificarmi fra quelli che ammirano) degli effetti dinamogeni di una altissima posizione politica sulle energie di un individuo che aveva già manifestato una quantità normale di energia prima di giungere all' ufficio.

Il signor Sydney Olivier ci ha dato una bella favola degli effetti dinamogeni dell' amore in un bel racconto intitolato « I fabbricatori di imperi » nella *Contemporary Review* del Maggio 1905. Un giovane ufficiale di marina si innamora a prima

vista della figlia di un missionario in un' isola perduta alla quale la sua nave approda per caso. Da quel giorno egli deve rivederla e mette in moto cielo e terra l' Ufficio Coloniale e l'Ammiragliato per esser mandato là di nuovo, e finalmente l' isola viene annessa all' impero per il gran da fare che egli è stato spinto a darsi. La gente deve essere rimasta stupita recentemente, a S. Francisco, di trovare i depositi di energia e di resistenza imbottigliate che possedeva.

Certamente le guerre e i naufragi sono i grandi rivelatori di ciò che uomini e donne sono capaci di fare e di sopportare. Le carriere di Cromwell e di Grant sono esempi di come la guerra può risvegliare un uomo. Devo alla gentilezza del Prof. Norton il permesso di leggervi una parte di una lettera del Colonnello Baird-Smith, scritta poco dopo l' assedio di Delhi, durato sei settimane nel 1857, per l' esito vittorioso del quale si deve ringraziare principalmente quell' eccellente ufficiale. Egli scrive così:

« La mia povera moglie aveva qualche ragione di credere che la guerra e la malattia insieme unite avrebbero lasciato una ben piccola parte di suo marito da curare quando lo avrebbe avuto di nuovo. Un attacco di scorbuto aveva riempito la mia bocca di piaghe e scossa ogni giuntura del mio corpo, e mi aveva talmente coperto di piaghe e macchie livide che era meravigliosamente brutto a vedersi. Un forte colpo alla articolazione del collo del piede, prodotto dalla scheggia di un proiettile che mi scoppiò dinanzi, era per sè stesso una cosa da niente, ma era stata necessariamente trascurata per l' incessante bisogno che si aveva

di me ed era andata sempre peggiorando, finchè tutto il piede al disotto del collo divenne una massa nera e sembrò minacciare la cancrena. Io insistetti però per aver il permesso di adoperarlo finchè la città fosse presa, cancrena o no, e quantunque il dolore fosse talvolta orribile, io vinsi e resistetti fino all' ultimo. Il giorno dopo l' assalto feci una disgraziata caduta su un cattivo terreno e per due o tre giorni vi fu il dubbio che mi fossi rotto un braccio al gomito. Fortunatamente fu solo una fortissima slogatura ma risento ancora dello strappo che ebbi. Per completare il piacevole catalogo dirò ch' ero ridotto un' ombra da una continua diarrea e consumavo tanto oppio quanto avrebbe fatto onore a mio suocero[1]. Tuttavia, ringraziando Dio, ho una buona parte di *Tapleysm* in me e mi manifesto forte nelle difficoltà. Credo di poter dire con fiducia che nessuno mi ha visto mai scorato o mi ha sentito brontolare anche quando le nostre aspettative erano più tetre. Eravamo fortemente flagellati dal colèra e fu per me quasi uno sbigottimento vedere che di 27 ufficiali presenti ne potevo raccogliere soltanto 15 per le operazioni dell' attacco. Tuttavia questo fu fatto e dopo che fu fatto mi sentii mancare. Non inorridite quando vi dirò che per tutto questo assedio e veramente anche qualche tempo prima io viveva quasi di acquavite. Non avevo appetito per il cibo ma mi sforzavo di mangiare appena quello che era sufficiente per sostenere la vita e avevo un incessante desiderio di acquavite come

---

[1] Tommaso di Quincey.

lo stimolante più forte che potessi procurarmi. Strano a dirsi ero affatto inconsapevole che mi producesse il benchè minimo effetto. *L' eccitamento del lavoro era così grande che nessun altro più piccolo sembrava potesse avere influenza contro di esso ed io certamente non sentii mai in vita mia il mio intelletto più chiaro e i miei nervi più forti.* Era solo il mio miserabile corpo che era debole e quando il vero lavoro fu compiuto e fummo padroni di Delhi io cedetti senza indugio e scoprii che se volevo vivere non dovevo più continuare nel sistema che mi aveva tenuto su durante la crisi. Con essa passò in un momento ogni desiderio di stimolanti e un perfetto orrore del mio recente tenore di vita s' impadronì di me. » Tali esperienze dimostrano quanto profonda è l' alterazione nel modo col quale, sotto l' influenza dell' eccitamento, il nostro organismo compie talvolta il suo lavoro fisiologico. I metabolismi diventano differenti quando devono essere adoperate le riserve e tale uso più profondo può durare settimane e mesi.

Casi morbosi, qui come altrove, mettono a nudo il meccanismo normale. Nel primo numero del *Journal of Abnormal Psychology* del Dott. Morton Prince, il D.r Janet ha discusso 5 casi di impulso morboso con una spiegazione che è preziosa per il mio attuale punto di vista. Il primo è una ragazza che mangia, mangia, mangia tutto il giorno. Un' altra cammina, cammina, cammina e riceve il cibo da un' automobile che la scorta. Un' altra è dipsomane. Una quarta si strappa i capelli. Una quinta ferisce la sua carne e si brucia la pelle. Finora questi capricci di impulso hanno ricevuto

nomi greci (come bulimia, dromomania ecc.) e sono stati scientificamente classificati come « sindromi episodici di degenerazione ereditaria ». Ma avviene che i casi di Janet sono tutti di quelli che egli chiama psicastenici e vittime di un senso cronico di debolezza, torpore, letargo, stanchezza, insufficienza, impossibilità, irrealtà e impotenza di volontà e che in ognuno di essi la particolare attività seguita, quantunque deleteria, ha il risultato temporaneo di rialzare il senso della vitalità e di far sì che il paziente si senta nuovamente vivo. Queste cose rianimano, rianimerebbero noi, ma avviene che in ogni paziente la speciale capricciosa attività scelta è l'unica cosa che rianima ed in ciò consiste lo stato morboso. Il modo di curare queste persone è quello di scoprire per loro più usuali ed utili maniere di mettere in moto le loro riserve di energia vitale.

Il colonnello Baird-Smith avendo bisogno di adoperare riserve di energie addirittura straordinarie trovò che l'acquavite e l'oppio erano modi di richiamarli in azione.

Tali casi sono umanamente tipici. Noi siamo tutti in un certo grado oppressi, non liberi. Non otteniamo quanto ci è dovuto. Esso è là ma non vi giungiamo. Alla soglia si deve trovare un espediente. Allora molti di noi trovano che una attività eccentrica, per esempio una scappata, dà sollievo. Non vi è dubbio che ad alcuni uomini le scappate e gli eccessi di quasi qualsiasi specie sono medicinali, in ogni caso temporaneamente, malgrado ciò che dicono i moralisti ed i medici.

Ma quando i compiti normali e gli stimolanti della vita non mettono in luce i più profondi

piani di energia di un uomo ed egli ha decisamente bisogno di eccitamenti deleteri la sua costituzione volge all' anormale. Il normale scopritore di più e più profondi strati di energia è il volere. La difficoltà sta nell' adoprarlo; nel fare lo sforzo che implica la parola volizione. Ma se effettivamente lo facciamo (o se un Dio, fosse pure solo il dio Caso, lo fa per mezzo nostro) agirà dinamogenicamente su di noi per un mese. È notorio che un singolo sforzo di volizione morale coronato di successo, come il dire no a una abituale tentazione o il compiere un atto coraggioso, trasporterà un uomo ad un più alto livello di energia per giorni e per settimane e gli darà una nuova estensione di potere.

Le emozioni e gli eccitamenti dovuti a situazioni consuete sono i consueti eccitatori della volontà. Ma questi non agiscono con continuità e negli intervalli i più bassi livelli della vita tendono a richiudersi e a chiuderci fuori. Perciò i migliori conoscitori pratici dell' animo umano hanno inventato la disciplina ascetica metodica per tenere sempre a portata i livelli più alti. Cominciando da compiti facili, passando ad altri più duri, ed esercitandosi giorno per giorno è, io credo, ammesso che i discepoli dell' ascetismo possono raggiungere altissimi livelli di libertà e potere volitivo.

Gli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola devono aver prodotto questo risultato in innumerevoli devoti. Ma il più venerabile sistema ascetico, e quello i cui risultati hanno avuto la più grande riprova sperimentale, è indubbiamente il sistema Yoga nell' Indostan. Da tempo immemorabile per mezzo del Hatha Yoga, Raja Yoga, Karma Yoga,

o qualsiasi codice di esercizi, gli aspiranti Indù alla perfezione si sono esercitati, mese per mese, durante degli anni. Il resultato vantato, e in molti casi ammesso da giudici imparziali, è la forza di carattere, il potere personale e l' incrollabilità dell' animo. Ma non è facile distinguere il fatto dalla tradizione nelle faccende Indù, e perciò sono lieto di avere un amico europeo che si è sottomesso al sistema Hatha Yoga e che mi permette di riferirne i resultati. Credo apprezzerete la luce che ciò getta sulla questione delle nostre riserve di potere non adoperate.

Il mio amico[1] è un uomo straordinariamente dotato, tanto moralmente quanto intellettualmente, ma ha un sistema nervoso instabile e per molti anni è vissuto in un processo ciclico di alternato letargo e superanimazione: press' a poco tre settimane di estrema attività e poi una settimana di prostrazione a letto. Era una condizione che prometteva poco di buono e dalla quale i migliori specialisti d' Europa non erano riesciti a toglierlo. Allora provò il Hatha Yoga, in parte per curiosità, in parte con una specie di speranza disperata. Ciò che segue è un breve estratto di una lettera lunga 60 pagine che egli mi scrisse un anno fa.

« Così decisi di seguire il consiglio di Vivekananda: « Esercitatevi duramente: se in questo modo vivrete o morrete non importa ». Il mio improvvisato chela ed io cominciammo dalla fame. Non so se l' avete mai provata ma la fame volontaria è molto differente dalla involontaria e

---

[1] Si tratta del celebre filosofo polacco Lutoslawski.
(*N. d. T.*)

implica più tentazioni. Prima riducemmo i nostri pasti a due al giorno, poi a uno. Le migliori autorità sono d'accordo che per controllare il corpo il digiuno è essenziale ed anche nel Vangelo si dice che i peggiori spiriti obbediscono solo a quelli che digiunano e pregano. Riducemmo molto la quantità di cibo non tenendo conto della teoria chimica sulla necessità di albumina, talvolta vivendo di olio d'oliva e pane o di frutta sole, o di latte e riso in piccolissime quantità, molto meno di quella che io mangiavo prima a un pasto. Cominciai a diventare ogni giorno più leggero e perdetti 20 libbre in poche settimane ma ciò non mi fece rinunciare a tale disperata impresa... piuttosto morir di fame che vivere come uno schiavo. Poi inoltre praticammo le *asana* o posizioni quasi rompendo le nostre membra. Provate a sedere per terra e a baciare le vostre ginocchia senza piegarle o di giungere le vostre mani sulla parte generalmente irraggiungibile della vostra schiena o di portare il pollice del vostro piede destro al vostro orecchio sinistro senza piegare le ginocchia... questi sono facili esempi di posizioni per un Yogi.

« In tutto questo tempo facevo anche esercizi di respirazione, tenendo dentro e fuori il fiato fino a minuti, respirando in ritmi e posizioni diverse. Anche molte preghiere e pratiche cattoliche romane combinate coll'Yoga per non lasciar nulla d'intentato e per esser protetti contro i tiri dei diavoli indù! Poi concentrazione del pensiero su varie parti del corpo e sui processi che avvengono nell'interno di esse. Esclusione di ogni emozione, letture secche, logiche come regime

intellettuale e soluzione di problemi logici. Io scrissi un Manuale di Logica quale *nebenprodukt* di tutto l' esperimento [1].

« Dopo poche settimane non potei resistere e dovetti interrompere tutto in peggior stato di prostrazione che mai... il mio chela, più giovane di me, continuò, non scosso dalla mia sorte, e appena mi alzai da letto provai di nuovo, deciso a lottare fino in fondo anche sentendo una specie di determinazione quale non avevo mai provata prima, una certa assoluta volontà di vittoria ad ogni costo e di fede in essa. Fosse merito mio o una specie di grazia divina, non posso giudicare con certezza, ma preferisco ammettere quest' ultima. Ero ammalato da 7 anni e molti dicono che questo è un termine per molti castighi. Per quanto io fossi stato un basso e vile peccatore forse i miei peccati erano sul punto di essere perdonati e l' Yoga era solo un' occasione esterna, un oggetto per la concentrazione della volontà. Non pretendo ancora di spiegare molto di ciò che ho sopportato ma il fatto è che da quando lasciai il letto il 20 di agosto non ebbi più alcuna crisi di prostrazione ed ora ho la più forte convinzione che non ne avrò più. Se considerate che negli ultimi anni non vi è stato un solo mese senza questo letargo, concederete che anche per un osservatore spassionato quattro mesi successivi di crescente salute sono una prova obiettiva. Durante questo tempo sopportai severissime penitenze diminuendo il sonno ed il cibo e aumentando il compito di lavoro e esercizio. La mia intuizione si sviluppò

[1] Questo manuale fu pubblicato nello scorso marzo.

con queste pratiche, mi venne un senso di certezza mai conosciuto prima quanto alle cose necessarie per il corpo e per la mente e il corpo arrivò a obbedire come un cavallo selvaggio domato. Anche la mente imparò a obbedire e la corrente di pensieri e di sentimenti fu formata secondo la mia volontà. Io dominai il sonno e la fame e i voli del pensiero, e giunsi a conoscere una pace mai conosciuta prima, un ritmo interno all' unisono con un ritmo più profondo, più in alto o al di là. I desideri personali cessarono e la coscienza di essere l' istrumento di un essere superiore si svegliò. Una calma certezza di indubitato successo in ogni impresa dà un grande e reale potere. Io indovinavo spesso i pensieri del mio compagno... noi osservavamo generalmente il più grande isolamento e silenzio. Ambedue sentivamo una gioia inesprimibile per le più semplici impressioni della natura, la luce, l' aria, il paesaggio, qualsiasi cibo più semplice e soprattutto per il respiro ritmico il quale produce uno stato mentale senza pensiero o sentimento, eppure molto intenso e indescrivibile.

« Questi resultati cominciarono a divenire più evidenti nel quarto mese di pratiche ininterrotte. Ci sentivamo perfettamente felici e mai stanchi, dormendo solo dalle 8 pomeridiane a mezzanotte e alzandoci con gioia dal nostro sonno per un altro giorno di studio e esercizio.

« Io sono adesso a Palermo e ho dovuto trascurare gli esercizi negli ultimi pochi giorni, ma mi sento fresco come se fossi in pieno esercizio e vedo il lato bello di tutte le cose. Non ho fretta di precipitarmi a compiere... ».

E qui il mio amico accenna a un certo lavoro suo particolare del quale sarà meglio ch' io non parli. Egli continua ad analizzare gli esercizi e i loro effetti in modo estremamente pratico ma troppo in lungo perchè io possa intrattenervene. La ripetizione, l' alterazione, la periodicità, il parallelismo (o l' associazione dell' idea di qualche desiderabile effetto vitale o spirituale con ogni movimento) ecc. sono leggi che egli ritiene altamente importanti. « Sono sicuro » egli continua « che ognuno che sia capace di concentrare il pensiero e la volontà e di eliminar le emozioni superflue presto o tardi diventa padrone del suo corpo e può superare ogni specie di malattia. Questa è la verità alla base di ogni cura mentale. I nostri pensieri hanno un potere plastico sul corpo ».

Vi sentirete sollevati, non ne dubito, nel sentire il mio eccentrico corrispondente far menzione finalmente di qualche cosa che sapete a memoria cioè « la terapeutica suggestiva ». Chiamate tutto il suo lavorio, se volete, un esperimento di auto-suggestione metodica. Ciò lo rende solamente più prezioso come illustrazione di ciò che desidero imprimere nella vostra mente nel maggior numero di modi che mi sia possibile, ciò che noi abitualmente viviamo al di qua dei nostri limiti di potere.

La suggestione, specialmente sotto forma d' ipnosi, è ora universalmente riconosciuta come un mezzo che può aver successo eccezionale in certe persone per concentrare la coscienza ed in altre per influenzare il loro stato corporeo. Mette in gioco energie di immaginazione, di volontà e di influenza mentale sui processi fisiologici che

abitualmente giacciono dormenti e che possono solo esser messi in gioco in soggetti scelti. È, in una parola, dinamogeno e il termine più a buon mercato da adoperarsi per l'esperienza del nostro dilettante Yogi è quello di auto-suggestivo.

Io gli scrissi che non potevo attribuire alcun valore sacramentale agli speciali procedimenti del Hatha Yoga, cioè le posizioni, le respirazioni, i digiuni e simili che mi sembravano solo metodi utili nel suo caso e in quello del suo chela ma non per tutti, per sormontare le barriere che la *routine* della vita ha fabbricato attorno agli strati più profondi della volontà e per mettere in azione gradatamente le sue energie non adoperate.

Egli rispose così: « Avete perfettamente ragione che gli esercizi dello Yoga non sono altro che una maniera metodica di aumentare la nostra volontà. Siccome siamo incapaci di volere ad un tratto le cose più difficili dobbiamo immaginare degli scalini che ci conducano. Il respirare essendo la più facile delle attività corporali è molto naturale che offra libero campo per l'esercizio della volontà.

« Il controllo del pensiero potrebbe essere ottenuto senza la disciplina del respiro, ma è semplicemente più facile controllare il pensiero insieme al respiro. Chiunque può pensare chiaramente e persistentemente a una sola cosa non ha bisogno di esercizi del respiro. Avete perfettamente ragione che noi non adoperiamo tutto il nostro potere e che spesso impariamo quanto *possiamo* solamente quando *dobbiamo*... Il potere che non adoperiamo completamente può essere messo in uso sempre più da ciò che chiamiamo *fede*. La fede è come

il manometro della volontà che registra la sua pressione. Se potessi credere di poter levitare potrei farlo. Ma non posso crederlo e perciò resto goffamente attaccato alla terra... Ora questa fede, questo potere di credenza può essere educato con piccoli sforzi. Io posso respirare in ragione, diremo, di 12 volte al minuto. Posso facilmente credere di poter respirare 10 volte al minuto. Quando mi sono abituato a respirare 10 volte al minuto imparo a credere che sarà facile di respirare 6 volte al minuto. Così io ho veramente imparato a respirare una volta al minuto. Fino a che punto progredirò non lo so. L'Yogi va avanti nella sua attività in modo piano, senza accessi di troppo o troppo poco, ed elimina sempre più ogni irrequietezza e preoccupazione giungendo all'infinito per regolare adattamento: con leggere aggiunte a un compito che è divenuto abituale...

« Ma avete perfettamente ragione che crisi religiose, crisi d'amore, crisi d'indignazione possono risvegliare in brevissimo tempo poteri simili a quelli raggiunti con anni di paziente esercizio dello Yoga: gli stessi Indù ammettono che il Samadhi può essere raggiunto in molti modi e anche con la completa negligenza di ogni esercitazione fisica ».

Fatta la parte dell'entusiasmo e dell'esagerazione non vi può essere dubbio sulla rigenerazione del mio amico, almeno relativamente. La seconda lettera scritta sei mesi dopo la prima (perciò dieci mesi dopo aver cominciato gli esercizi dello Yoga) dice che il progresso continua. Ha sopportato disagi materiali con indifferenza, ha viaggiato in terza classe sui piroscafi del Mediterraneo e in quarta sui treni africani, vivendo con gli arabi

più poveri e dividendo il loro cibo inusitato, tutto con tranquillità. Il suo attaccamento a certi interessi è stato posto a dura prova e nulla è per me più degno di osservazione che il mutato tono morale col quale racconta il suo stato. Confrontate con certe lettere di prima queste sembrano scritte da un altro uomo, paziente e ragionevole invece che veemente, dominator di sè stesso invece che imperioso. Il nuovo tono persiste in una comunicazione ricevuta solo quindici giorni fa (14 mesi dopo aver cominciato l' educazione) e non vi è alcun dubbio che una profonda modificazione è avvenuta nell' ingranaggio del suo meccanismo mentale.

Il movimento è cambiato e la sua volontà è efficace come prima non era — efficace senza che nuove idee, credenze o emozioni siano, per quanto sappia, sorte in lui. Egli è semplicemente più equilibrato dove era più squilibrato.

Ricorderete che egli parla della fede, chiamandola un manometro della volontà, ma è più naturale chiamare la nostra volontà il manometro delle nostre fedi.

Le idee mettono in libertà credenze, e le credenze mettono in libertà le nostre volontà (adopero questi termini senza alcuna pretesa di essere « psicologico ») così gli atti di volontà registrano la pressione della fede nell' interno. Perciò avendo considerato la liberazione della nostra energia in riserva per mezzo di eccitamenti emozionali e di sforzi, sia metodici che non metodici, devo ora dire una parola riguardo alle *idee* come nostro terzo grande agente dinamogeno. Le idee contraddicono altre idee e ci trattengono dal credervi.

Un' idea che così nega un' altra idea può essa stessa venir negata da una terza idea e la prima idea può così riguadagnare la sua influenza sopra la nostra credenza e determinare la nostra condotta. Il nostro sviluppo filosofico religioso procede così per credulità, negazioni e negazioni delle negazioni.

Ma sia per risvegliare che per distruggere la credenza, le idee possono non essere efficaci, precisamente come un filo animato di elettricità può in un altro momento esser morto. Qui la nostra intuizione delle cause manca ad un tratto e possiamo solo notare i risultati in termini generali. Generalmente se un' idea sarà un' idea vitale dipende più dalla persona nella cui mente essa viene iniettata che dall' idea stessa. Qui si apre tutta la storia della « suggestione ».

Quali sono le idee suggestive per questa persona e quali per quest' altra? Oltre le suscettibilità determinate dalla propria educazione e dalle proprie originali particolarità di carattere vi sono linee lungo le quali gli uomini, semplicemente in quanto uomini, tendono ad essere infiammati dalle idee. Come certi soggetti naturalmente suscitano amore, collera o cupidigia così certe idee risvegliano le energie di lealtà, coraggio, tolleranza o devozione.

Quando queste idee sono efficaci nella vita d' un individuo il loro effetto è spesso molto grande. Possono trasfigurarla, sprigionando innumerevoli poteri che senza quell' idea non sarebbero mai venuti in giuoco. « Patria », « Unione », « La Santa Chiesa », « La Dottrina di Monroe », « La Verità », « La Scienza », « La Libertà », la frase di Garibaldi « o Roma o Morte » ecc. sono

altrettanti esempi di idee astratte suscitatrici di energie. La natura *sociale* di tutte queste frasi è un fattore essenziale del loro potere dinamico. Sono forze di scatto in situazioni nelle quali nessun' altra forza produce effetti equivalenti e ognuna è una forza di scatto solo in gruppo specifico di uomini.

Il ricordo che un giuramento o un voto è stato fatto darà forza ad uno per astinenze e sforzi altrimenti impossibili. Guardate il « pegno » nella storia del movimento per la temperanza. Una semplice promessa alla sua innamorata purificherà tutta la vita di un giovane, almeno per qualche tempo. Per tali effetti è necessaria una suscettibilità già educata. L' idea del proprio « onore », per esempio, risveglia energia solo in coloro che hanno avuto un' educazione così detta da gentiluomo.

Quell' essere delizioso ch' è il Principe *Puechler-Muskau,* scrive a sua moglie dall' Inghilterra che egli ha inventato una specie di « risoluzione artificiale per le cose di esecuzione difficile. Il mio moto è questo: dò solamente a me stesso la mia parola d' onore di fare o di non fare questo o quello. Io vado naturalmente molto cauto nell' adoperare questo espediente ma quando una volta la parola è data, anche se dopo credo di essere stato precipitoso o di aver sbagliato, la considero come perfettamente irrevocabile, qualunque siano gl' inconvenienti che prevedo ne possano risultare.

« Se fossi capace di non mantenere la mia parola, dopo tanta matura riflessione, perderei ogni rispetto di me stesso e qual uomo di buon senso non preferirebbe la morte in tale alternativa?...

Quando la misteriosa formula è pronunciata nessun cambiamento nel mio proprio modo di vedere, nulla all' infuori dell' impossibilità fisica deve, per il bene dell' anima mia, alterare la mia volontà... Io trovo qualcosa di molto soddisfacente nel pensiero che l' uomo ha il potere di formare tali sostegni e armi dalla materia più triviale, anzi dal nulla, semplicemente colla forza della sua volontà che perciò merita veramente il nome di onnipotente »[1].

Le *conversioni*, sia politiche o scientifiche o filosofiche o religiose, sono uno degli altri modi coi quali le energie prigioniere vengono messe in libertà. Esse unificano e mettono un termine ad antiche interferenze mentali.

Il risultato è la libertà e spesso un grande aumento di potere. Una credenza che penetra in quel modo in un individuo agisce sempre come una sfida alla sua volontà. Ma perchè quella particolare sfida possa operare lo sfidato deve essere adatto. Nelle conversioni religiose abbiamo un accomodamento così sottile che l' idea può trovarsi nella mente dello sfidato per anni prima di esercitare un effetto ed è tanto poco ovvio che l' eserciti in quel dato momento che l' avvenimento è preso per un miracolo della grazia e non per un fatto naturale. Qualunque cosa esso sia può essere un alto segno di energia nel quale dei « no », una volta impossibili, sono facili e nel quale una nuova linea di « sì » guadagna il diritto di passaggio.

---

[1] *Tour in England, Ireland and France.* Philadelphia, 1833, pag. 435.

Siamo appunto testimoni — ma la nostra educazione scientifica ha reso inetti la maggior parte di noi a comprendere il fenomeno — di un copiosissimo schiudimento di energia per mezzo di idee nella persona di quei neofiti del « Nuovo Pensiero », « Scienza Cristiana », « Guarigione Metafisica » o altre forme di filosofia spirituale che sono così numerose fra di noi oggi. Qui le idee sono sane ed ottimiste ed è chiaro che un'onda di attività religiosa analoga, per qualche lato, all'estensione della prima Cristianità, del Buddismo, del Maomettismo sta passando sul nostro mondo americano.

Il tratto comune di queste fedi ottimistiche è che tutte tendono alla soppressione di ciò che Horace Fletcher chiama « pensiero della paura ». Il pensiero della paura egli lo definisce come « l'auto suggestione dell'inferiorità », così che si può dire che tutti questi sistemi operano colla suggestione del potere. E il potere, grande o piccolo, viene in varie forme all'individuo, un potere, come egli vi dirà, di non « badare » a cose che prima lo facevano andare in collera, il potere di concentrare la sua mente, buon umore, buon carattere, in una parola, per dirla semplicemente, un tono morale più fermo e più elastico. La persona più schiettamente santa che abbia mai conosciuto è una mia amica ora sofferente di cancro al petto. Io non pretendo qui di giudicare della saggezza o non saggezza della sua disobbedienza ai medici e la cito qui solo come esempio di ciò che possono fare le idee. Le sue idee l'hanno mantenuta praticamente una donna sana per mesi dopo che avrebbe dovuto cedere e met-

tersi a letto. Hanno annullato ogni dolore e debolezza e le hanno dato una vita allegra, attiva e insolitamente benefica per gli altri.

Sino a che punto il movimento della cura mentale sia destinato ad estendere la sua influenza o quali modificazioni intellettuali possa ancora subire nessuno può prevedere. Essendo un movimento religioso oltrepasserà certamente le previsioni dei suoi critici razionalisti, quali possiamo esser considerati qui anche noi.

Ho così portato abbastanza fatti in appoggio alla mia tesi e mi sembra che regga. L'individuo umano vive abitualmente molto dentro i propri confini, egli possiede poteri di varie specie che abitualmente non riesce ad adoperare. Egli adopera energia al disotto del suo massimo, e agisce al disotto del suo ottimo. Nelle facoltà elementari, nel potere di inibizione e nel controllo, in ogni concepibile maniera, la sua vita è ristretta come il campo visivo di un soggetto isterico, ma con meno scusa, perchè il povero isterico è ammalato, mentre in noi è solo un' *abitudine* — l' inveterata abitudine di inferiorità al nostro pieno essere — che è cattiva. Espressa in questo modo così largo tutti devono ammettere la verità della mia tesi. I termini devono rimaner vaghi perchè qualunque uomo nato di donna sa che cosa significhino le frasi: avere un buon tono vitale, un alto flusso di spirito, un temperamento elastico, vivere energicamente, lavorare facilmente, decidere fermamente e simili e saremmo tutti messi nell'imbarazzo se ci si domandasse di spiegare in termini di psicologia scientifica che cosa significano precisamente tali espressioni.

Noi possiamo disegnare alcuni diagrammi psicofisiologici fanciulleschi ed ecco tutto. Nella fisica il concetto di energia è perfettamente definito. Esso è in correlazione col concetto di lavoro. Ma il lavoro mentale e il lavoro morale, quantunque non possiamo vivere senza parlarne, sono stati finora appena analizzati e indubbiamente significano varie cose elementari eterogenee. Il nostro lavoro muscolare è una grossa quantità fisica, ma le nostre idee e volizioni sono minute forze di liberazione e per « lavoro » qui noi intendiamo la sostituzione di più alte *specie* di scatti alle *specie* più basse. Più alto e più basso qui sono termini qualitativi, non immediatamente traducibili in quantità, a meno che non si constati che essi significhino più nuove o più vecchie forme di organizzazione cerebrale e a meno che non si provi che nuove significhino più superficiali corticalmente, vecchie più profonde corticalmente. Alcuni anatomici, come sapete, hanno preteso ciò ma è ovvio che l' idea intuitiva e popolare del lavoro mentale, per quanto fondamentale ed assolutamente indispensabile nelle nostre vite, non possiede oggi alcun grado di chiarezza scientifica. Questo è dunque il primo problema che emerge dal nostro studio. Può alcuno di noi riflettere sui concetti di lavoro mentale ed energia mentale in modo da poter essere in grado più tardi di gettare qualche luce definitamente analitica su ciò che noi intendiamo per « avere un più elastico tono morale » o per « adoperare più alti livelli di potere e volontà »?

M' immagino che dovremo aspettare molto, prima che si faccia un progresso su questa via. Il

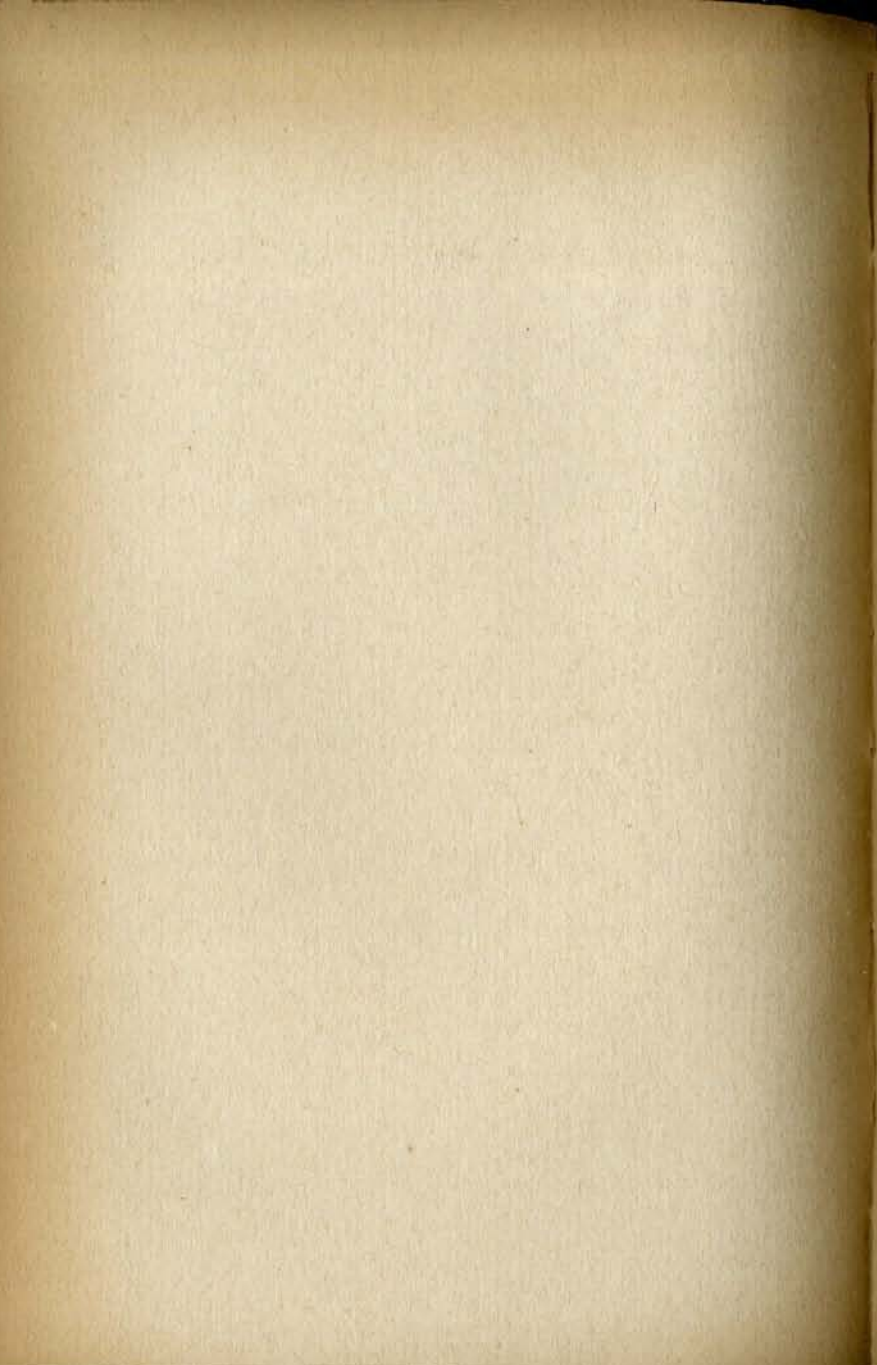
problema è troppo famigliare; non si vede come vi si possono introdurre le chiavi elettriche e i tamburi giranti che soli rendono oggi scientifica la psicologia.

Il mio compagno in pragmatismo di Firenze, G. Papini, ha adottato un nuovo concetto della filosofia. Egli la chiama la *dottrina dell' azione* nel senso più largo, lo studio di tutti i poteri e i mezzi umani (fra i quali ultimi figurano naturalmente in prima fila *le verità* di qualsiasi genere). Da questo punto di vista la filosofia è una *Pragmatica* che comprende come dipartimenti tributari di se stessa le vecchie discipline della logica, della metafisica, della fisica e dell' etica.

E qui dopo il nostro primo problema due altri problemi si presentano a noi. La mia credenza che questi due problemi formano un programma di lavoro degno dell' attenzione di una riunione così dotta e seria come quella che mi ascolta, è ciò che mi ha di fatti deciso a scegliere questo argomento e di trascinarvi attraverso tanti fatti ben noti nell' ora testè trascorsa.

Il primo dei due problemi *è quello dei nostri poteri,* il secondo *quello dei nostri mezzi.* Si dovrebbe in qualche modo far fare una ispezione topografica dei limiti del potere umano in ogni concepibile direzione, qualcosa di simile alla carta dell' oftalmologo dei limiti del campo della visione umana e dovremmo allora costruire un inventario metodico dei sentieri di accesso, delle chiavi, differenti secondo i diversi tipi d' individuo, alle differenti specie di potere. Questo sarebbe uno studio assolutamente concreto da farsi adoperando principalmente materiale biografico e storico. I limiti

del potere devono essere limiti che siano stati veramente raggiunti da vere persone, e le varie maniere di liberare le riserve di potere devono essere state osservate nella vita di veri individui. Le esperienze dei laboratorii possono prendervi piccola parte. Il vostro *Versuchsthier* dello psicologo, all' infuori dell' ipnosi, non può mai venir richiesto di mettere a prova le sue energie in modi così estremi come quelli nei quali sarò costretto dalle vicende della vita. Così abbiamo qui un programma di concreta psicologia individuale la quale chiunque può lavorare in certa misura. È pieno di fatti interessanti e accenna a soluzioni pratiche d' importanza superiore a tutto ciò che conosciamo. Lo raccomando perciò insistentemente alla vostra considerazione. In qualche modo vi abbiamo tutti lavorato in un modo più o meno cieco e frammentario; però prima che Papini ne facesse menzione io non vi avevo mai pensato nè avevo mai sentito parlare da alcuno nella forma generalizzata di un programma quale io ora lo suggerisco, un programma che colla cura necessaria si potrebbe estendere a coprire l' intero campo della psicologia e potrebbe mostrarcene delle parti in una nuovissima luce.

È appunto la generalizzazione del problema che mi sembra ci attragga tanto fortemente. Io spero che in qualcuno di voi questo concetto possa aprire riserve di potere non adoperate.

L'IMMORTALITÀ UMANA[1]

È un fatto che si osserva, sventuratamente troppo spesso nella storia, e merita di essere notato, che allorquando un bisogno vitale della umanità è giunto ad essere ammesso ed organizzato ufficialmente in una istituzione, una delle cose che la istituzione stessa tende a fare è di sbarrare il cammino alla naturale soddisfazione di questo bisogno. Ciò si osserva nelle cose ecclesiastiche, nelle leggi e nelle corti di giustizia; nelle accademie e nelle belle arti; e anche nelle professioni di medico e in tutte le altre e lo vediamo accadere perfino nelle Università. Troppo spesso i titolari di tali istituzioni lascian dissolvere il fine spirituale a cui esse sono designate, in una luce tecnica, che diviene presto l'unica luce nella quale essi sembrano capaci di scorgere quel fine e la stretta via che è la sola in cui essi possono lavorare al suo servigio. Io confesso che pensai a ciò

[1] Questa lettura fu fatta nel 1898 per incarico della Fondazione Ingersoll. La traduz. italiana di C. Pironti *(Rivista d'Italia*, febbr. 1906) lascia molto a desiderare e ho dovuto correggerla e spesso rifarla.

per un momento quando la corporazione della nostra Università m' invitò nella scorsa primavera a tenere queste conferenze Ingersoll.

La immortalità è uno dei maggiori bisogni spirituali dell' uomo. Le Chiese si sono costituite custodi ufficiali di tale bisogno e ne risulta in alcune di esse la pretesa di accordarne o negarne la soddisfazione agli individui mediante i loro sacramenti convenzionali, — di negarla almeno nell' unica forma che potrebbe essere oggetto di desiderio.

Eccoci dunque a dar principio a questa lettura di Ingersoll.

Il suo fondatore, con mente chiara ed elevata, ha pensato che la nostra Università può servire la causa che gli sta a cuore più liberamente che le Chiese non facciano; poi che l' Università è una corporazione assai meno ligia alla tradizione e non è legata da riguardi nella scelta delle persone, a tal punto che una delle prime cose che la Università ha fatto è stata il designare un uomo come me, certo non già perchè io sia conosciuto come un entusiasta messaggere di vita futura, che anela di annunziare la buona novella ai suoi simili, ma soltanto perchè io sono un funzionario della Università.

Con questa convinzione dell' esser mio sentirei dapprima di dover rifiutare il mandato. L' intero soggetto della immortalità della vita ha le prime radici nel sentimento personale e io devo confessare che il mio proprio sentimento, circa la immortalità, non è stato mai dei più acuti e che fra i problemi che più preoccupano il mio spirito questo problema non prende il primo posto. Intanto esistono molti individui con una

reale passione per questo argomento: uomini e donne pei quali la vita dopo la morte è un pungente desiderio e il pensiero di essa un' ossessione sì che in costoro la intensità dello interesse ha fatto nascere una tale penetrazione delle relazioni del soggetto, che non può raggiungere chi è meno compenetrato col suo mistero. Io conosco parecchie di queste persone: esse non sono personaggi ufficiali, esse non parlano come scribi, ma come se avessero autorità diretta; onde se mai fra esse si trovi un profeta vestito di pelle di capra, e non un funzionario che vesta la divisa ufficiale, costui dovrebbe esser chiamato qui fra noi, per darci la ispirazione, la istruzione, e la certezza su questo tema. La carica ufficiale qui non deve ingombrare il posto della vocazione spirituale.

Ma intanto, nonostante questa riflessione che non posso esimermi dal fare, io mi trovo qui, stasera, quantunque sia funzionario ufficiale e non ispirato. Son certo, che i profeti vestiti di pelle di capra — o per parlare in maniera meno figurata — i laici che si sentono ispirati e commossi da questo soggetto, saranno frequentemente invitati dalla nostra corporazione a tenere le conferenze Ingersoll. Per quanto negative possano essere, e scolorite, le osservazioni di un semplice psicologo di professione come io sono, in confronto alle vivide cose che essi sapran dire, io son sicuro, dopo matura riflessione, che coloro i quali han la responsabilità di amministrare Ingersoll, sono pure legati dal dovere di permettere ai funzionari delle specie più diverse, di parlare a lor volta.

Questo soggetto è veramente vastissimo. In fondo alla « Storia critica della Vita futura », del

signor Alger, esiste una bibliografia di oltre 5.000 volumi nei quali si tratta questo soggetto: sicchè la nostra corporazione dovrà pensare non ad una sola conferenza, ma all' intera serie di conferenze *in futuro*. Le singole letture, per quanto sieno ispirate dalla emozione e la possano comunicare, non saran sufficienti. Le letture dovranno essere di complemento l' una all' altra, di modo che emerga dalla serie tutta una letteratura di un valore e di una importanza pari al tema. Questa fu, indubbiamente, una delle intenzioni del fondatore di Ingersoll. Egli desiderò che il soggetto fosse esaminato da tutti i lati possibili di modo che il resultato di questo studio potesse convergere tutto alla sua vera direzione. Guardata da questo punto di vista la fondazione di Ingersoll di niente ha più bisogno che della minuta divisione del lavoro: gli oratori avranno il loro turno, tanti i profeti come altresì i ristretti specialisti. Così i teologi di ogni *credo*, i metafisici, gli antropologi, gli psicologi dovranno alternarsi coi biologi; ed i fisici e gli sperimentatori della fisica, dovranno alternarsi altresì coi matematici. Se qualcuno di costoro presenta un grano di verità, veduto dal suo punto di vista, questo rimarrà accresciuto dalla verità portata dagli altri, e la sua scelta sarà stata utile.

In quest' ora che mi è assegnata, io cercherò di giustificare a voi la mia scelta, offrendovi due grani di verità, o due punti di vista, che, a me pare, convergono bene a combinare con qualsiasi altro che qui sarà addotto da altri conferenzieri.

Questi due punti sono ambedue proprio adatti a rispondere alle obiezioni o alle difficoltà che

la nostra cultura moderna trova nella vecchia nozione di un' *altra vita:* quelle obiezioni e difficoltà che tolgono all' idea di una *vita futura* molto della sua antica potenza di attirare la fede nei circoli scientificamente colti cui appartiene questo uditorio.

La prima di queste difficoltà è relativa all' assoluta dipendenza della nostra vita spirituale, come noi la conosciamo, dal cervello.

Noi qui sentiamo già quel che dicono intorno a noi, non solamente i fisiologi, ma molti laici che sono al corrente dei libri di scienza popolare e delle riviste. Come possiamo noi credere nel-l' altra vita quando la scienza ha, una volta per sempre, attestato senza possibilità di contradizione, che la nostra vita intima è una funzione di quella famosa « materia grigia » delle nostre circonvoluzioni cerebrali? Come può la sua funzione persistere dopo che il suo organo è disfatto?

Così noi supponiamo che la psicologia fisiologica precluda a noi l' antica fede. E, dunque, è da psico-fisiologo che io ora vi invito a esaminare la questione un po' più da vicino. È infatti vero che la scienza fisiologica è arrivata alla suddetta conclusione: e, dobbiamo confessare che, nel far ciò essa ha soltanto spinto un po' più oltre la credenza comune dell' umanità. Tutti sanno che l' arresto di sviluppo del cervello produce la imbecillità: che i colpi dati sulla testa producono la perdita della memoria e della coscienza: che gli stimolanti cerebrali e i veleni tramutano le qualità delle nostre idee. Gli anatomici, i fisiologi, i patologi non hanno fatto che dimostrare minutamente e nei particolari il fatto generalmente

ammesso della dipendenza. Quello che i laboratori e gli ospedali ci hanno ultimamente insegnato è non solamente che il pensiero, in generale, è una delle funzioni del cervello, ma che le diverse e speciali forme del pensiero sono funzioni di porzioni particolari del cervello. Quando noi pensiamo alle cose *vedute*, son le nostre circonvoluzioni occipitali che sono in attività: quando pensiamo alle cose che abbiamo *udite*, è in attività una certa porzione dei nostri lobi temporali: e quando pensiamo a qualche cosa da *dire*, è in attività una porzione della circonvoluzione frontale.

Il prof. Flechsig di Lipsia (che più di ogni altro fisiologo può pretendere di aver fatto suo questo soggetto) è di avviso che da altre circonvoluzioni cerebrali procedono quei processi di associazione che permettono ai più astratti processi del pensiero di manifestarsi.[1]

---

[1] Le circonvoluzioni che si trovano tra i centri di già riconosciuti come motori e sensoriali — centri che formano nell'uomo i due terzi della superficie degli emisferi — sono decisamente interpretati dal Flechsig come centri intellettuali, nello stretto senso della parola (V. il suo libro: *Gehirn und Seele*. 2te Ausgabe, 1896, pag. 23). Essi hanno, secondo Flechsig, un tipo comune di struttura microscopica e le fibre in rapporto con essi si mielizzano un mese dopo delle fibre dipendenti dagli altri centri. Quando sono alterati, essi sono il punto di partenza delle follie. Già Wernicke aveva definito la pazzia come una malattia del sistema associativo, senza pretendere di circoscrivere questo così definitivamente. (Vedi il suo libro: *Grundriss der Psychiatrie*. 1894, pag. 7).

Flechsig va fino a dire che egli trova una differenza di sintomi nei paralitici generali, secondo che sono alterati i loro centri associativi frontali o i centri posteriori. Ove lo

Inoltre le associazioni diminuite o esagerate che questo autore chiama, con le altre regioni, « Körperfühlsphäre », cioè sfere del sentimento corporeo spiegano, secondo lui, la natura della nostra vita emozionale, ed, eventualmente, decidono se l' uomo sarà un bruto consumato o un criminale: uno squilibrato sentimentale o soltanto un carattere accessibile al sentimento, quantunque equilibrato. Siffatte speciali opinioni è ben possibile che debbano essere corrette; ma, nonostante, esse appaiono così fermamente stabilite come le principali conquiste degli anatomici, dei fisiologi e dei patologi del cervello che alla gioventù delle nostre scuole mediche si insegna, senza esitazione, a *credervi*. La convinzione che l' osservazione con-

---

siano i centri frontali la *coscienza dell' io* del paziente è più alterata che non sia la sua percezione delle relazioni puramente oggettive. Quando sono le regioni associative posteriori che soffrono, è piuttosto il sistema delle idee oggettive che subisce una disintegrazione, (op. cit., pagg. 89-91). Nei roditori Flechsig crede che ci sia assenza completa dei centri di associazione; i centri sensoriali si toccano l' uno con l' altro. Nei carnivori e nelle scimmie inferiori questi ultimi centri superano sempre in volume i centri di associazione: noi cominciamo a trovare qualcosa del tipo umano nelle scimmie catarrine (pag. 84). Nel suo breve art. *(Die Grenzen geistiger Gesundheit und Krankheit,* Leipzig, 1896), Flechsig ascrive la insensibilità morale, che trovasi in alcuni criminali, ad una diminuzione della sensibilità al dolore, dovuta alla degenerazione della « Körperfühlsphäre » quella vasta regione anteriore così chiamata dal Munk, nella quale egli pone la sede di tutte le emozioni e della coscienza di sè *(Gehirn und Seele,* pag. 62-68; *Die Grenzen,* ecc., pagg. 31-39, 48). Io cito queste opinioni del Flechsig per amore di concretezza, non perchè io creda che le sue opinioni sieno incontrovertibilmente dimostrate.

tinuerà sempre maggiormente a stabilire anche nei particolari queste opinioni è la ispiratrice di ogni ricerca contemporanea. E quasi tutti i nostri giovani psicologi vi diranno che non c'è che qualche arretrato scolastico, oppure qualche rammollito teosofo, o qualche cultore di studi psichici il quale persista parlare di fenomeni mentali come se potessero esistere come *variabili indipendenti* nel mondo. Ora, per lo scopo del mio argomento, io desidero di ammettere questa dottrina generale, come se fosse stabilita assolutamente, senza alcuna possibilità di restrizione.

Durante l'ora di questa conferenza io chiedo che voi pure l'accettiate come un postulato, sia che voi crediate o no che esso sia stabilito incontrovertibilmente. Così io vi prego di accordarvi con me, oggi, su questa grande formula della scienza:

« Il pensiero è una funzione del cervello ».

Allora la questione è questa: è egli vero che questa dottrina scientifica ci obbliga a *non credere* più alla immortalità? È vero che essa costringe ogni pensatore, veramente conseguente, a sacrificare ogni sua speranza di vita futura a quel che egli crede suo dovere di coscienza lo accettare, cioè ogni conseguenza della verità scientifica? Il maggior numero di individui, penetrati da ciò che si potrebbe chiamare il puritanismo della scienza, si sentirebbero obbligati a rispondere di sì a questa domanda. Se qualche giovane scienziato, a cultura medica o psicologica, dicesse di NO sarebbe la conseguenza di quella incoerenza mentale di cui ha il privilegio la maggioranza della umanità. Talora essi sono scienziati, tal altra sono cristiani

colla volontà ardente di vivere nel loro petto:[1] costoro tengono così i due capi della catena e non si curano degli anelli intermedi. Ma il seguace della scienza più radicale e intransigente fa il sacrifizio, e con rammarico o no, a seconda del suo temperamento, si rassegna ad abbandonare la speranza del paradiso.

Questa è dunque la obiezione contro la immortalità: quel che a me tocca ora è di rendervi chiaro perchè io credo che essa non ha alcun

---

[1] Questa conclusione è tanto famigliare nei circoli positivisti, e ripetuta tante volte nelle conversazioni, e così continuamente implicita nelle cose che si scrivono, che, io confesso, la mia sorpresa fu grande quando mi posi a cercare nei libri un passo che negasse esplicitamente l'immortalità con ragioni fisiologiche per poterlo citare onde render più concreta la mia affermazione. Io non fui capace di trovare qualcosa di abbastanza schietto e di esplicito di cui potessi servirmi. Così percorsi molti libri e vidi che si suggerivano l'un l'altro, senza frutto; e invano chiesi schiarimenti a parecchi fisiologi miei colleghi. E pertanto io sarei stato pronto a giurare che avevo letto simili passi in molti libri, e scritti nel tuono più categorico, nell'ultimo decennio. Molto probabilmente questa è una falsa impressione e potrebbe essere di questa opinione come di molte altre. L'ambiente è saturo di essa e le pagine di molti scritti logicamente la presuppongono e la includono. Intanto se volete rimandare uno studente a una esposizione esplicita e radicale che possa servirgli come un testo da commentare, non trovate niente che faccia al caso nostro. Pel caso presente sono molti i passi dei libri in cui, in via generale, è detto che il pensiero è contermine della funzione del cervello; ma fra questi molti uno appena se ne legge in cui l'autore neghi esplicitamente la possibilità dell'anima immortale. Il miglior passo che io abbia trovato è forse questo: « Non solamente la, coscienza, ma ogni moto di vita dipende da funzioni che si spengono come

potere decisivo a rigor di logica. Io devo dimostrarvi che la fatale conseguenza non è categorica, come si crede comunemente: e che anche se la vita della nostra anima (quale a noi è rivelata quaggiù) è, letteralmente, la funzione del cervello che perisce, non è pertanto impossibile, anzi è possibilissimo, che la vita possa continuare anche quando il cervello è morto. La supposta impossibilità della sua continuazione viene da una osservazione troppo superficiale del fatto ammesso della dipendenza funzionale. Non appena noi studiamo più da vicino la nozione della dipendenza funzionale e ci domandiamo, per esempio, quante specie di dipendenza funzionale possono esserci, noi percepiamo immediatamente che c'è una spe-

---

fiamma a cui manchi l'alimento... Il fenomeno della coscienza corrisponde, elemento per elemento, alle operazioni di parti speciali del cervello... La distruzione di qualche parte dell'apparato cerebrale porta la perdita di tale o tal altra delle funzioni vitali; e la conseguenza ne è che per quanto si prolunga la vita noi non abbiamo davanti che una funzione organica, non una « Ding an sich », o una espressione di questa immaginaria entità dell'anima. Questa proposizione fondamentale... porta seco la *negazione* della immortalità dell'anima: poichè, dove l'anima non esiste, la sua mortalità, o la sua immortalità, non può essere una questione... La funzione fa il suo tempo: la fiamma illumina e in ciò dà tutto l'esser suo. E questo è tutto: e veramente è abbastanza...

La sensazione ha le sue definite condizioni organiche: e quando queste condizioni languiscono e terminano per la naturale decadenza della vita, è assolutamente impossibile supporre — per una mente avvezza a trattare le realtà — che una capacità di sensazione sopravviva, quando il meccanismo della nostra esistenza naturale s'è fermato. (E. DUHRING, *Der Werth des Lebens*, 3ª ediz., pagg. 48-168).

cie di dipendenza la quale non esclude affatto una vita oltre di questa. La conclusione fatale dei fisiologi scaturisce da ciò che essi apertamente asseriscono un' altra specie di dipendenza funzionale, e che la considerano come l' unica specie immaginabile.[1]

Quando il fisiologo pensa che la sua scienza recide ogni filo di speranza della immortalità, e asserisce: « il pensiero è una funzione del cervello » —

[1] Il lettore che ha cultura filosofica noterà che io mi son posto dal punto di vista *dualistico* della scienza naturale e del senso comune. Da questo punto di vista, i fatti mentali, come le sensazioni, sono costituiti da una parte di materia o sostanza e dall' altra di fatti fisici. Un fenomenismo assoluto, il quale non crede che una tale dualità sia definitiva, può finire col risolvere alcuni problemi che sono insolubili, quando son proposti in termini dualistici. Intanto poichè la obiezione fisiologica alla immortalità è sorta sul piano ordinario del pensiero dualistico, e poichè il fenomenismo assoluto non ha detto ancor nulla di abbastanza chiaro intorno a questo soggetto, perchè ne sia tenuto conto, è giusto che la mia risposta alla obiezione sia espressa in termini dualistici, lasciandomi libero naturalmente, di fare lo sforzo, se mi piacerà alla prossima occasione, di trascenderli e di avvalermi di differenti categorie. Ora, per la premessa dualistica, non possiamo vedere che due specie di dipendenze veramente differenti del nostro spirito dal cervello. Cioè:

1° il cervello dà al nostro essere la materia prima della coscienza della quale consiste il nostro pensiero. Oppure:

2° la coscienza *preesiste* come una entità e i diversi cervelli le dànno le sue svariate e speciali forme.

Se la supposizione n. 2 è la vera, e la sostanza dello spirito *preesiste*, ci sono due modi, ancora, coi quali possiamo concepire che il cervello dà allo spirito la specifica forma umana.

Essa può esistere:

egli pensa lo stesso come quando asserisce: « il vapore è una funzione della ebollizione » — o « la luce è una funzione del circuito elettrico » o « la forza (energia) è la funzione d'una cascata di acqua ». — In questi ultimi casi i diversi oggetti materiali han la funzione di creare, o di generare dall'intimo, i loro effetti e la loro funzione può essere chiamata la *funzione produttiva.*

Ora il fisiologo pensa che deve essere così anche del cervello: generando nel suo interno la coscienza, quasi come esso genera la colesterina,

---

a) in disseminati atomi: e allora i nostri cervelli sono organi di concentrazione, organi per riunire e combinare queste particelle nelle menti di forma personale che ne risultano. O può esistere:

b) in unità più vaste (l'assoluta anima dell'universo, o qualcosa di meno) e allora i nostri cervelli sono degli organi destinati a separarle in parti, e dare a ogni parte una sua forma definita.

Vi sono così tre teorie possibili della funzione del cervello e non più. Noi possiamo chiamarle separatamente:

1° la teoria della produzione;

2° la teoria della combinazione;

3° la teoria della separazione.

Nel testo della conferenza la teoria n. 2 — chiamata più specialmente la *teoria della trasmissione* — è difesa contro la teoria n. 1. La teoria n. 2 — conosciuta altrimenti come la teoria del *pulviscolo mentale* (Mind-dust o Mind-stuff) — è letteralmente trascurata per mancanza di tempo e la trascuro anche in queste note; ma, invece, l'ho molto considerata, per quanto quelle forme di pubblicazione richiedono, nella mia opera: *I principî di psicologia,* New-York, Holt e C.°, 1892, cap. VI. Posso dire intanto qui che il prof. W. K. Clifford (uno dei più abili campioni della « teoria della combinazione » e l'inventore dell'utile frase « Mind-stuff » considera questa teoria incompatibile con la immortalità individuale e nella sua recensione del libro

la creatina e l' acido carbonico, la sua connessione colla vita della nostra anima deve pure chiamarsi una *funzione produttiva*. Naturalmente, se tale produzione è proprio la funzione, allora, quando l' organo muore, poichè la produzione non può continuare più a lungo, l' anima deve certamente

---

di Stewart e Tait, *L' Universo invisibile*, così esprime la sua convinzione:

« Le leggi che collegano la coscienza coi mutamenti del cervello sono ben definite e precisate e le necessarie conseguenze non possono evitarsi...

« La coscienza è una cosa complessa, fatta di elementi: è un fiume di sensazioni. L' azione del cervello è anche una cosa complessa, composta di elementi; una corrente di messaggi nervosi. Per ogni sensazione della coscienza va contemporaneamente un messaggio nervoso al cervello... La coscienza non è una cosa semplice, ma una cosa complessa: è la combinazione delle sensazioni in una corrente. Essa *esiste* al tempo stesso con la combinazione dei messaggi nervosi in questa fiumana. Se ogni sensazione individuale sempre si accompagna con un messaggio nervoso, se una combinazione, o corrente di sensazioni, sempre va assieme con una corrente di messaggi nervosi, non ne segue che quando la fiumana di messaggi nervosi è interrotta, la fiumana di sensazioni sarà anche interrotta e non formerà più una coscienza? Non ne segue forse che quando i messaggi nervosi son interrotti le sensazioni personali saranno risolute in elementi ancora più semplici? La forza di questa evidenza non può essere affievolita da qualsiasi numero di corpi spirituali. Fatti inesorabili connettono la nostra coscienza con questo corpo che noi conosciamo; e ciò non soltanto come un tutto, ma le parti di esso sono connesse, ciascuna separatamente, con le parti della nostra azione cerebrale. Se esiste qualche legame simile con un corpo spirituale avverrà che il corpo spirituale deve morire al tempo stesso del corpo naturale ». (*Letture e saggi*, vol. I, pagg. 247-49; Cfr. anche i passaggi su simile argomento, vol. II, pagg. 65-70).

morire. Una conclusione siffatta è, invero, inevitabile per quella particolare concezione dei fatti.[1]

Ma nel mondo della natura fisica la *funzione produttiva* di questa specie non è la sola specie di funzione colla quale noi siamo familiari. Noi abbiamo anche la *funzione liberatrice* o *permissiva* e la *funzione trasmissiva.* La balestra di un arco ha la *funzione permissiva.* Essa toglie l'ostacolo che tende la corda e permette all'arco di tornare alla sua forma naturale. Così come quando un martello batte su di una composizione esplodente: battendo nelle intime ostruzioni molecolari esso permette ai gas costituenti di riprendere la dimensione normale e fa che la esplosione abbia luogo.

---

[1] La teoria della produzione, o materialistica, di rado si arrischia a formularsi molto chiaramente. Forse il seguente passaggio di Cabanis è il più esplicito che si possa trovare: « Per acquistare un'idea esatta delle operazioni dalle quali risulta il pensiero noi dobbiamo considerare il cervello come un certo organo specialmente destinato a produrlo; precisamente come lo stomaco e gl'intestini sono destinati ad operare la digestione, il fegato a secerner la bile, le glandole parotidee e mascellari a preparar la saliva. Le impressioni, arrivando al cervello, lo forzano ad entrare in attività; come i materiali alimentari, cadendo nello stomaco, eccitano in esso una secrezione più abbondante di succhi gastrici e quei movimenti che finiscono col produrre la loro propria dissoluzione. La funzione propria a quel primo organo è quella di percepire ciascuna impressione particolare, di unirvi dei segni, di combinare le diverse impressioni, di confrontarle fra di loro, di trarne giudizi e decisioni; come la funzione dell'altro organo è di agire sulle sostanze nutritive la cui presenza lo eccita, di dissolverle, e di assimilare i loro succhi alla loro natura.

« Direte che i movimenti organici coi quali il cervello esercita queste funzioni sono ignoti? Io rispondo che l'a-

Nel caso di un cristallo colorato, di un prisma, o di lenti di rifrazione, noi abbiamo la *funzione trasmissiva.* L'energia della luce, in qualsiasi modo si produca, è filtrata e limitata in colori dal vetro e determinata dal prisma, in una certa via e in una certa forma. Similmente le canne di un organo hanno la *funzione trasmissiva.* Esse aprono successivamente le varie valvole e lasciano fuggire il vento dalla camera d'aria per diverse vie. Le voci delle molteplici canne sono costituite dalla

---

zione colla quale i nervi dello stomaco determinano le differenti operazioni che costituiscono la digestione, e il modo col quale essi conferiscono un potere così attivo e dissolvente sui succhi son cose egualmente nascoste al nostro esame. Noi vediamo i materiali del cibo cadere in quella sostanza viscosa colle loro proprie qualità; noi vediamo emerger da essi nuove qualità e noi ne inferiamo che lo stomaco è realmente l'autore di questa alterazione. Così pure noi vediamo le impressioni giungere al cervello per mezzo dei nervi; esse sono isolate e senza coerenza. Allora il visco entra in azione, agisce sopra di esse e tosto le rimanda metamorfosate in idee, alle quali il linguaggio della fisonomia o dei gesti o dei segni del linguaggio e della scrittura, dànno un' espressione esterna. Noi concludiamo, dunque, con eguale sicurezza, che il cervello digerisce, per dir così, le impressioni; che esso secerne organicamente il pensiero ». (*Rapports du Physique et du Moral,* 8ª ediz. 1844, pag. 137).

Una tal teoria deve all' ambiguità della parola « impressione » quella tal quale plausibilità che sembra avere. Le più recenti forme della teoria della produzione hanno mostrato una tendenza ad assomigliare il pensiero ad una « forza » esercitata dal cervello o ad uno « stato » dal quale esso passa. Herbert Spencer, per esempio, scrive: « La legge della metamorfosi, la quale regna fra le forze fisiche, regna egualmente tra queste e le forze mentali... Come questa metamorfosi avvenga; come una forza esistente come moto,

colonna d'aria che tremola nell'escirne. Ma l'aria non è generata dall' organo. L' organo distinto dalla sua camera d' aria, è un apparato che permette a una porzione di quest' aria di andarsene libera pel mondo in queste speciali forme limitate.

La mia tesi ora è questa: quando noi pensiamo alla legge che il pensiero è una funzione del cervello, noi non siamo obbligati a pensare unica-

---

calore o luce possa diventare un modo di coscienza; come è possibile che delle vibrazioni aeree generino la sensazione che noi chiamiamo suono o che delle forze liberate da cangiamenti chimici nel cervello producono emozioni — son misteri ch' è impossibile scandagliare. Ma non sono misteri più profondi di quelli della trasformazione delle forze fisiche tra di loro ». *(Primi principi,* 2ª ediz. pag. 217).

Così scrive Büchner: « Il pensare deve esser considerato come uno special modo del movimento naturale generale ch'è la caratteristica della sostanza degli elementi dei centri nervosi come il moto di contrazione lo è della sostanza dei nervi, o il moto della luce dell' etere universale... Che il pensare sia e debba essere un modo di movimento non è soltanto un postulato della logica, ma una proposizione la quale è stata già dimostrata sperimentalmente... Varii ingegnosi esperimenti hanno provato che il più rapido pensiero che siamo capaci di avere occupa almeno l' ottava o decima parte di un secondo. *(Forza e Materia,* New-York 1891, pag. 241).

Calore e luce, essendo modi del movimento, la teoria della produzione ha assomigliato la coscienza ai fenomeni della « fosforescenza » e della « incandescenza ». « Come una verga metallica, posta in una fornace ardente, gradatamente si scalda e, come le ondulazioni del calorico diventano più e più frequenti essa passa successivamente dal rosso brillante al rosso scuro e al bianco, e sviluppa, mentre la sua temperatura sale, calore e luce — così le

mente alla *funzione produttiva. Noi abbiamo anche la facoltà di tener conto della funzione permissiva o trasmissiva.* E questo trascurano i comuni psico-fisiologi.

Supponiamo, per esempio, che l'intero Universo delle cose materiali — tutte le cose della terra ed i cori del cielo — finissero per essere un mero velo superficiale di fenomeni, che nasconda il mondo dalla realtà genuina. Una tale supposizione non riesce estranea nè al senso comune nè alla filosofia. Il senso comune crede in realtà oltre il velo, anche troppo superstiziosamente; e la filosofia idealistica dichiara che l'intero mondo delle esperienze naturali, quali noi le possediamo, non è che una maschera temporale che rompe e rifrange l'Unico Pensiero Infinito, che è la sola realtà in

---

cellule sensitive viventi, in presenza degli eccitamenti che le sollecitano, si esaltano progressivamente fino alla loro più interiore sensibilità, entrano in una fase di eretismo, e quando le vibrazioni son giunte a un certo numero sviluppano il dolore come un' espressione fisiologica di questa stessa sensibilità soprascaldata fino al bianco » (I. LUYS, *Le Cerveau,* pag. 91).

In una simile direzione così scrive Percival Lowell: « Quando noi abbiamo, come si dice, un' idea, ciò che accade dentro di noi è probabilmente qualcosa di simile a questo: la corrente nervosa dello scambio molecolare passa dai nervi e attraverso i gangli raggiunge infine le cellule corticali... Quando raggiunge le cellule corticali essa trova una serie di molecole che non sono abituate a questo speciale scambio. La corrente incontra resistenza e nel superare questa resistenza obbliga le cellule a scaldarsi. Questo arroventamento a bianco delle cellule noi lo chiamiamo coscienza. La coscienza, insomma, è probabilmente un calor nervoso ». *(Occult Japan,* Boston, 1895, pag. 311).

questi milioni di correnti finite di coscienza, note a noi come i nostri me.

> Life, like a dome of man coloured glass.
> Stains the white radiance of eternity.[1]
>
> SHELLEY, *Adonais.*

Supponiamo ora che sia così realmente: e supponiamo anche che la detta cupola, opaca abbastanza per offuscare ordinariamente la viva fiamma, potesse divenire meno opaca in certi tempi e luoghi, e lasciasse filtrare qualche raggio in questo mondo sublunare. Questi raggi sarebbero, per dir così, raggi finiti della coscienza: ed essi varierebbero in quantità e qualità, come l'oscurità varia per gradi. Pare che non accada se non in certe epoche, e in certi luoghi particolari, che il velo della natura possa divenire abbastanza sottile e tangibile sì che tali effetti possan seguire. Ma in questi luoghi e in queste epoche alcuni barlumi della Vita Assoluta dell' Universo — per quanto finiti e fuggevoli — ci son concessi di tempo in tempo.

Delle fiamme di sentimento, dei barlumi di chiaroveggenza, delle correnti di conoscenza e di percezione, fluiscono nell' universo finito. Poniamo che i *nostri cervelli* sien come dei piccoli punti, quasi trasparenti, onde è cosparso il velo. Che cosa avverrà?... Poichè come il bianco fulgore penetra attraverso la cupola con ogni specie di macchie e di rifrazioni impresse in essa dal

---

[1] La vita, come una cupola di cristalli da' vari colori, adombra il bianco fulgore della Eternità.

cristallo — e come l'aria arriva attraverso la mia trachea, mentre che io parlo, determinata e limitata nella qualità della sua energia e della sua vibrazione, per la peculiarità di queste corde vocali che costituiscono la sua via d'uscita e la mia voce personale — così la materia genuina della realtà, la Vita dell'Anime, come è nella sua pienezza, si frangerà attraverso i nostri cervelli in ogni specie di forme ristrette e con tutte le imperfezioni e le bizzarrie che caratterizzano le nostre individualità finite quaggiù.

Si può anche supporre che, secondo lo stato in cui si trova il cervello, la diga, direm così, che lo ostruisce, si sollevi e si abbassi. E si abbassa quando il cervello è in piena attività cosicchè una relativa corrente di energia spirituale lo inonda. In altri momenti potran passare soltanto quelle correnti di pensieri occasionali che permettono un sonno pesante. E quando, finalmente, un cervello cessa da ogni attività — o si decompone — questi speciali raggi di coscienza che lo penetravano, svaniscono interamente da questo mondo naturale. Ma resta intatta sempre la sfera dell'essere che fornisce la coscienza: e in quel mondo più reale col quale, anche mentre esisteva qui, essa era in contatto, la coscienza potrebbe, per vie sconosciute, sussistere ancora. Voi dunque vedete, per tutte queste supposizioni, che la nostra *vita dell'anima,* quale la conosciamo ora, non sarebbe nondimeno la *funzione del cervello.*

Il cervello sarebbe l'*indipendente variabile* e lo spirito muterebbe in dipendenza di esso. Ma tale dipendenza dello spirito dal cervello, durante questa nostra vita mortale, non fa che sia impos-

sibile la nostra vita immortale: sarebbe, invece cosa perfettamente compatibile, colla vita soprannaturale oltre quel velo di cui sopra dicemmo.

Come io dissi già, la conseguenza fatale non è categorica, poi che il materialismo ci arriva perchè considera la parola « *funzione* » da un solo punto di vista. E, o che noi ci preoccupiamo della « immortalità » per sè stessa, o che non ce ne preoccupiamo, noi abbiamo il dovere (come semplici critici che faccian servizio di ispezione fra le bizzarrie della umanità) di insistere sull' illogico della *negazione* basata sull' ignoranza assoluta di una palpabile alternativa. E tanto più dobbiamo insistere, come amici del vero, inquantochè la *negazione* è di tal natura che tocca un bisogno vitale dell' umanità. A rigor di logica quindi, gli artigli di un materialismo cerebralistico sono mozzati: e le mie parole, per conseguenza, eserciteranno una funzione liberatrice delle ali delle vostre speranze: d' ora innanzi voi *potrete* credere, vogliate voi profittare della licenza o no.

Ma poi che questo è un argomento assai astratto io credo che aiuti il suo effetto il dire qualche parola circa la condizione concreta della cosa. Qualsiasi ipotesi astratta pare irreale: e l' idea astratta che i nostri cervelli siano tante lenti colorate fisse nel muro della natura, per le quali filtra la luce dalla sorgente supersolare, ma nel tempo stesso tali da velarla e restringerla, pare, invero un' immagine fantastica. O che cosa è se non una metafora stravagante?... O come mai si può immaginare una funzione simile?... Che forse la nozione della nostra idea materialistica, non è molto più semplice?... E non è più verosimile paragonare

la nostra coscienza a una specie di vapore, a una specie di profumo, o ad un ardore, o ad una specie di elettricità nervosa generata là nel proprio recipiente?... E non è più rigorosamente scientifico il trattare la funzione del cervello come una *funzione di produzione?*

La risposta immediata è questa: la *funzione* non significa niente altro che una semplice variazione concomitante; questa è la risposta se noi trattiamo di scienza positivamente. Quando l' attività del cervello muta in un modo, la coscienza muta in un altro. Quando le correnti penetrano nei lobi occipitali la coscienza VEDE le cose: quando penetrano attraverso la regione frontale inferiore, la coscienza DICE le cose a sè stessa: quando, infine, le correnti si fermano, la coscienza si *addormenta:* scientificamente parlando noi non possiamo che registrare il semplice fatto della concomitanza: ed ogni discorso, sia intorno alla « produzione » che intorno alla « trasmissione », o intorno al modo in cui esse si producono, è una ipotesi sopraggiunta ed è una ipotesi metafisica, poi che noi non possiamo formarci una idea dei particolari di una alternativa o dell' altra. Chiedete spiegazioni intorno al processo esatto, sia della « produzione » che della « trasmissione » e la scienza confesserà che la sua immaginativa fa bancarotta. Essa finora non ha il minimo barlume di una congettura o d' una suggestione; e nemmeno una metafora verbale o un giuoco di parole da offrirci. « *Ignoramus ignorabimus* — è quello che la maggioranza dei fisiologi ci risponderà colle parole di uno de' loro. La produzione di una cosa come la coscienza nel cervello — essi ci risponderanno col profes-

sore di Berlino — è l'enigma assoluto del mondo: così paradossale ed anormale, che è come una pietra d'inciampo ai passi della natura, e, quasi, una contradizione in sè.

Nel modo con il quale il vapore si produce in una pentola noi abbiamo una visione congetturale, poi che i termini che cambiano sono fisicamente omogenei gli uni cogli altri: e noi possiamo facilmente immaginare che non c'è altro che l'alterazione del moto molecolare. Ma per la produzione che il cervello fa della coscienza, i termini sono di natura assolutamente eterogenea: e per quanto lontano vada il nostro ingegno, questo fatto della produzione della coscienza è un miracolo altrettanto grande che se noi asserissimo essere la coscienza o il pensiero generati spontaneamente, o creati dal nulla.

La *teoria della produzione* non è per nulla un fatto semplice e credibile in sè stesso più che non sia ogni altra teoria. Essa non è che un po' più popolare: onde tutto quel che si deve fare, se mai il volgare materialista vi sfida a spiegare *come* il cervello *possa* essere un organo per limitare e determinare in varie forme una coscienza prodotta altrove, è di ribattergli con un « tu quoque! » e chiedere a lui come mai possa esistere un organo che *produca* la coscienza.

Per scopo di polemica le due teorie si valgono. Ma se noi consideriamo la *teoria della trasmissione* da un punto di vista più largo noi vediamo che essa ha una certa superiorità *positiva*, senza tener conto di qualsiasi connessione essa possa avere colla questione della immortalità.

Come possa essere effettuato il processo di tra-

smissione non si può concepire esattamente: ma le relazioni *esterne,* per così dire, del processo, incoraggiano la nostra fede. La coscienza, in questo processo, non è obbligata ad essere generata *de novo,* in un gran numero di luoghi. Essa esiste già, dietro le quinte, coeva al mondo. La *teoria della trasmissione* evita non solamente la moltiplicazione dei miracoli, ma essa si pone in accordo colla filosofia idealista, meglio che non lo faccia la *teoria della produzione.* Si dovrebbe considerare sempre come una cosa eccellente quando la scienza e la filosofia si incontrano. [1]

La *teoria della trasmissione* si armonizza anche colla concezione di un limite, di uno « soglia », una parola che è invalsa dacchè Fechner scrisse

---

[1] La teoria della trasmissione si collega molto naturalmente con tutte quelle tendenze del pensiero conosciute come trascendentalismo.

Emerson, per es., scrive: « Noi siamo nel grembo dell'intelligenza infinita che fa di noi i ricettori della sua verità e fa di noi i suoi organi di azione. Quando noi percepiamo ed esercitiamo la giustizia o la verità noi non facciamo nulla da noi, ma diam passaggio ai suoi raggi ». *(Self Reliance,* pag. 56). Ma non occorre identificare la coscienza — postulato di questa conferenza — come preesistente dietro le quinte del mondo, con lo spirito assoluto di un idealismo trascendentale, quantunque, invero, la nozione di esso potrebbe condurci in questa direzione. Lo spirito assoluto dell'idealismo trascendentale è una unità integrale, un'unica mente-universale. Dato lo scopo della mia conferenza, potrebbero esistere parecchi spiriti dietro le quinte così come uno solo.

Tutto quel che richiede assolutamente la *teoria della trasmissione* è che *questi spiriti* debbono trascendere i *nostri spiriti:* i quali procederebbero così, da *qualcosa di spirituale* che preesiste ed è più grande di noi.

il suo libro intitolato « Psychophysik » — la cosiddetta « Nuova Psicologia ». Fechner immagina come condizione della coscienza una specie di moto psico-fisico — come egli lo chiama. Prima che possa determinarsi la coscienza *un certo grado di attività nel moto* deve essere raggiunto. Questo grado necessario è chiamato dal Fechner « la soglia ». Ma l' altezza della « soglia » varia in circostanze diverse: il livello può elevarsi o abbassarsi — quando esso si abbassa, come nei casi di gran lucidità, noi diveniamo coscienti delle cose di cui siamo incoscienti in altri momenti. Quando la « soglia » si eleva, come nella sonnolenza, la coscienza si abbassa in proporzione. Questo alto e basso di una « soglia psico-fisica » si conforma perfettamente alla nozione di un impedimento permanente alla trasmissione della coscienza, il quale impedimento può nei nostri cervelli divenire, alternativamente, maggiore o minore.

La *teoria della trasmissione* si accorda pure con tutta una serie di esperienze le quali si spiegano difficilmente colla *teoria della produzione*. Io alludo a quei fenomeni vari ed oscuri, riportati in tutte le età nella storia del genere umano, e che i ricercatori di fatti psichici, con M. Federico Myers alla testa, tentano di riabilitare;[1] fenomeni, quali

---

[1] V. la lunga serie di articoli di Mr. Myers nei *Proceedings of the Society of Psychical Research*, che principia nel terzo volume con la scrittura automatica e finisce nell' ultimo volume con le più alte manifestazioni della conoscenza per mezzo dei « Mediums ». La teoria del Myers su tutti i fenomeni è che la nostra *coscienza normale* è in relazione continua con una *coscienza maggiore*, della quale

le conversioni religiose, le ispirazioni della Provvidenza in risposta a preghiere, le guarigioni istantanee, le vocazioni, i presagi, le apparizioni all' ora della morte, le visioni o impressioni chiaroveggenti e tutta la gamma delle facoltà medianiche per non dir nulla dei fenomeni più eccezionali ed incomprensibili. Se tutto il nostro pensiero è una *funzione del cervello* e, naturalmente, *se* alcuni di questi fenomeni son *fatti* (ed a mio avviso alcuni di essi son *fatti)* allora noi non possiamo supporre che essi possano aver luogo senza una preliminare azione cerebrale. Ma la comune *teoria della produzione* è connessa con una particolare nozione del *come* l' azione cerebrale *possa* aver luogo: la quale nozione è che tutta l' azione cerebrale, senza eccezione, è dovuta ad una azione precedente, immediata o remota, degli organi corporali del senso *sul* cervello. Una tale azione fa sì che il cervello produca sensazioni ed immagini mentali: e da queste sensazioni ed immagini a loro volta sono formate le più alte forme del pensiero e della conoscenza. Se noi siam trasmissionisti possiamo anche ammettere che questa è la condizione abituale del nostro pensiero. L' azione dei sensi è quella che abbassa la barriera del cervello. La mia voce e la mia figura, per es., colpiscono i vostri orecchi ed i vostri occhi: per essi il vostro cervello diviene più permeabile ad una cognizione di quel che io dico — e la conoscenza, il sapere *chi* io sia, si insinua, per mezzo delle orecchie

---

noi ignoriamo la estensione, ed alla quale egli dà il nome, non tanto felice — quantunque altro nome migliore non sia stato suggerito — di « Io subliminale ».

e degli occhi, da questo mondo nel mondo che è celato dietro al velo. Ma nei fenomeni misteriosi, ai quali io alludo, spesso è difficile vedere come gli organi dei sensi possano intervenire in questi fenomeni. Un « medium », per es., mostrerà una tale conoscenza degli affari privati del suo compagno di seduta, che parrà impossibile l' abbia acquistata per via dell' udito o della vista, o per induzione. Oppure a voi stesso apparirà qualcuno che muore a centinaia di miglia di distanza. La *teoria della produzione* non spiega nè insegna per nulla per mezzo di quali sensazioni sieno prodotti *fatti* così intimi e bizzarri della coscienza. Invece per la *teoria della trasmissione* non occorre che tali *fatti* sieno prodotti: essi esistono già belli e fatti nel mondo trascendentale; e tutto quel che occorre perchè essi avvengano, è un anormale abbassamento di questo limite, di questa cosiddetta « soglia » del cervello, per lasciarli passare. Nei casi di conversioni, di rapide cure mentali, al soggetto di questa umana esperienza pare come se una potenza straniera tutta differente dall' azione *ordinaria* dei sensi, o dalla intelligenza guidata dai sensi fosse entrata nella loro vita: e come se questa improvvisamente si aprisse in quella vita più ampia in cui si trovasse la sua sorgente. La parola « influsso », usata dai seguaci di Swedemborg, ben descrive questa *impressione nostra* di visioni nuove e delle buone volontà che in noi sale come una marea. Tutte queste esperienze, assolutamente paradossali e senza significato per la *teoria della produzione*, prendono posto naturalmente nell' altra teoria.

Noi abbiamo bisogno soltanto di supporre « la

continuità » delle nostre coscienze personali con un oceano originario e di ammettere che alcune onde eccezionali passino occasionalmente oltre la diga. Com' è naturale le cause di questi straordinari abbassamenti della « soglia » del cervello restano ancora misteriose per tutti i rispetti.

Aggiungete un tale vantaggio alla *teoria di trasmissione,* — vantaggio che forse molti di voi non apprezzeranno molto — e aggiungete anche quello del nessun conflitto coll' idea di una *vita futura,* ed io spero che voi converrete meco che questa *teoria della trasmissione* ha molti punti di superiorità sulla teoria più famigliare. La *teoria della trasmissione* è una teoria la quale, nella storia delle opinioni su tale materia, non è stata mai messa da parte, quantunque non si sia mai sviluppata soddisfacentemente. Nella grande tradizione della filosofia ortodossa il corpo è trattato come una condizione essenziale in questo mondo del senso: ma, dopo la morte, l' anima, si dice, è lasciata libera e diviene un essere puramente intellettuale e senza appetiti. Kant esprime questa idea in termini che si avvicinano singolarmente a quelli della *teoria di trasmissione*. La morte del corpo, egli dice, può essere, invero, la fine dell' attività sensibile della nostra mente, ma può essere il principio della sua attività *intellettuale.* Il corpo, seguita Kant, sarebbe, così, non la causa del nostro pensiero, ma soltanto una condizione limitativa, quantunque essenziale, alla nostra coscienza sensuale ed animale può essere riguardato come un impedimento alla nostra vita spirituale.[1]

[1] Vedi *Kritik der reinen Vernunft,* 2ª ediz. pag. 809.

E in un libro recente di gran potenza suggestiva, meno conosciuto che esso non meriti (intendo parlare degli « Enigmi della Sfinge » di F. C. S. Schiller di Oxford, già della Università di Cornell), la *teoria della trasmissione* è difesa lungamente.

Ma, intanto, voi mi chiedete in che modo *positivo* questa teoria ci aiuti a concepire la nostra immortalità. Quel che noi desideriamo di serbare è appunto questa restrizione individuale, queste stesse tendenze e peculiarità che determinano il nostro Io, a noi stessi ed agli altri, e che costituiscono la cosiddetta nostra identità. Il nostro essere finito e le nostre limitazioni pare che siano la nostra personale essenza: ora, quando i nostri organi finiti si arrestano e le nostre varie energie riprendono le loro condizioni illimitate, saranno esse qualcosa di simile a quelle dolci correnti di sensazioni, le quali, anche ora, i nostri cervelli filtrano dal grande serbatoio, per il nostro godimento quaggiù?... Tali domande sono, invero, delle vitali domande; e, certo, devono essere seriamente discusse ad Ingersoll. Da parte mia spero che più di un conferenziere vorrà acutamente discutere intorno alle condizioni della nostra immortalità e dirci, possibilmente, quanto possiamo perdere e quanto possiamo guadagnare se il limitato disegno mutasse.

Se ogni determinazione è negazione — come dicono i filosofi — ciò potrebbe ben provare che la perdita di alcune particolari determinazioni imposte dal cervello, non deve apparire come cosa degna di tale assoluto rimpianto. Ma in questo soggetto più alto e trascendentale io non voglio ora inoltrarmi: e continuo nel resto di

quest' ora, a trattare il mio secondo punto. Esso è — quanto il primo — frammentario e negativo: però, tutt' e due insieme dànno, alla nostra fede nella immortalità, ali più libere.

Il mio secondo punto è relativo all' incredibile — anzi intollerabile numero — di Esseri i quali, colla nostra moderna immaginazione, siamo costretti a credere divenuti già immortali, se la immortalità è vera. Io non posso fare a meno di sospettare che anche questo possa essere un inciampo al *credere:* ed è un inciampo che vorrei eliminare. Questa pietra d' inciampo è, io credo, di origine tutta affatto moderna ed è il prodotto che, nella nostra immaginazione *quantitativa,* han dato le teorie scientifiche recenti ed i sentimenti morali che ne derivano.

Pei nostri antenati il mondo era un affare da poco e — comparato al concetto moderno — una comoda cosa. Esso durava da 6.000 anni al più. Nella sua storia parecchi eroi umani, dei Re, dei Sacerdoti, dei Santi, si staccavano dallo sfondo del quadro con molto rilievo occupando le immaginazioni coi loro meriti e le loro pretese. Di modo che non solamente essi, ma tutti quelli che con essi erano famigliarmente associati, brillavano con un fulgore tale, che, si credeva, anche l' Onnipotente fosse tenuto ad ammirare e rispettare. Questi personaggi eminenti, ed i loro associati, erano il nucleo del gruppo immortale; gli eroi minori, o i santi delle sètte secondarie, venivano al loro seguito e la massa delle genti umane formava e riempiva lo sfondo. L' intera scena della Eternità — per quanto essa concerneva il Cielo, non l' Inferno — non appariva mai alla immagi-

nazione del credente come una scena di una ampiezza sterminata, o come una scena incomodamente affollata. Si potrebbe chiamare questa una concezione aristocratica della Immortalità. Gli Immortali — io parlo di quelli che occupavano esclusivamente il cielo, poi che la immortalità dei tormenti per ora non ci riguarda — gli *immortali*, dico, eran sempre una *èlite*, un numero scelto e poco ingombrante.

Ma colla nostra generazione la immaginazione *quantitativa* s' è diffusa nel mondo occidentale. *La teoria della evoluzione* ci costringe a concepire una più vasta scala di tempo, di spazio, di numero, tale che i nostri antenati mai si sognarono che potesse svilupparsi dal processo cosmico.

La storia umana deriva continuamente dalla storia animale e, probabilmente, rimonta anche all' epoca terziaria. Da ciò è sorta, insensibilmente, una veduta *democratica*, che ha preso il posto della vecchia concezione *aristocratica* della immortalità. Le nostre menti hanno acquistato una simpatia vivace per la prospettiva evoluzionista, quantunque, apparentemente, in un certo senso, esse sien divenute un poco ciniche.

Questi fratelli preistorici sono ossa delle nostre ossa, carne della nostra carne; cinti dalla tenebra profonda di questo universo misterioso, come noi pure siamo essi nacquero e poi morirono, essi soffersero e lottarono; immersi nella più tenebrosa ignoranza, in balia degli istinti, autori dei delitti più orrendi della passione, vittime delle delusioni più atroci e grottesche, e serbando, nonostante il più profondo degli ideali nella fede fissa che *la esistenza*, in qualsiasi forma, vale più della *non*

esistenza!... essi han salvata a noi la fiaccola della vita, tirandola a ogni ora dalle fauci della distruzione, la fiaccola della vita che, ancora, per mano nostra, illumina il mondo! Oh come appaiono meschine le distinzioni individuali quando noi ci volgiamo indietro a guardare così lunga tratta di gente che anelò e lottò sotto la pressione enorme del bisogno di vivere! Oh pensate che quantità trascurabile deve apparire agli occhi di Dio il piccolo superfluo del merito individuale, sommerso com'è nell'oceano immenso del merito comune, dell'umanità che compì in silenzio e indomatamente *il dovere* fondamentale vivendo la vita eroica! Noi diveniamo umili e reverenti contemplando lo spettacolo prodigioso! Non son le nostre differenze o le nostre distinzioni, noi lo sentiamo, ma il nostro comune principio animale, di resistenza contro la sofferenza, di fatica sopportata, che possono redimerci agli occhi della Divinità. Una immensa pietà e un sentimento sacro di parentela ci pervade l'anima: e una immortalità, da cui questo numero immensurabile di compagni di lotte fosse escluso, diviene per noi moderni un'idea incomprensibile. Che la nostra superiorità, o per la raffinatezza personale o pel *credo* religioso, possa costituire una differenza fra noi ed i nostri commensali al banchetto della vita — differenza tale da cui resulti una conseguente differenza di destino, quale la vita eterna per noi e per essi gli eterni tormenti o la morte medesima che tocca ai bruti — è oggi una nozione troppo assurda per esser considerata seria. Inoltre anche le bestie — in tutti i casi le fiere — menano una vita eroica in ogni epoca. E uno spirito mo-

derno, allargato dalla emozione cosmica, esita a limitare l' immortalità all' uomo soltanto. Se ogni creatura umana vive per sempre o perchè non tutte? Perchè non i bruti pazienti? Sicchè, la fede nell' immortalità, se noi dobbiamo consentircela, richiede, ai giorni nostri, una scala di rappresentazione così stupefacente che la nostra rappresentazione vien meno davanti ad essa ed i nostri sentimenti personali si rifiutano di sollevarsi fin là e di fronteggiare il compito. La supposizione verso cui siamo sospinti è troppo vasta: e piuttosto che affrontare la conclusione noi abbandoniamo la premessa da cui parte. Noi facciamo rinunzia della nostra immortalità piuttosto che ammettere che tutte queste orde di Ottentotti, di Australiani che furono, che sono e che saranno debban dividere l' immortalità con noi in *saecula sæculorum!* La vita immortale è una cosa assai bella, su di una scala ragionevolmente alta: ma i cieli stessi, e gli spazi e le epoche cosmiche sarebbero atterriti all' idea di questa preservazione eterna di siffatta pletora, sempre crescente ed ingombrante di esseri d' ogni forma e misura. Poichè io stesso, saturo come sono di moderna cultura scientifica, son passato attraverso una simile esperienza soggettiva, così son certo che questa dev' essere stata l' esperienza di molti, forse della maggior parte di voi che ascoltate le mie parole. Ma io ho osservato che questa esperienza contiene un immenso errore: e dacchè la constatazione della sua fallacia ha liberato il mio spirito, io sentii che potevo rendere ai miei uditori di stasera un gran servizio col dimostrarvi in che consista questo errore.

È l'errore più ovvio del mondo e l'unica meraviglia è che nessuno lo veda. Perchè esso è il resultato di una cecità completa di cui, omai, noi siamo affetti. Noi siamo affetti da un' insensibilità a comprendere l' intima significazione delle vite estranee a noi e da una presunzione che pretende di proiettare la incapacità nostra nella vastità del Cosmo, e vorrebbe misurare i bisogni dell'Assoluto alla stregua dei personali bisogni nostri.

I nostri antenati cristiani trattarono questo problema con maggior disinvoltura che noi oggi non facciamo. Noi, è vero, difettiamo di simpatia. Ma essi avevano addirittura una positiva antipatia per questa folla di genti umane a loro straniere e supponevano ingenuamente che questa antipatia fosse condivisa anche dal loro Creatore. Da veri « Pagani », quali essi erano, i nostri antenati sentivano una certa gioia pensando che il loro Creatore aveva creata tanta gente come combustibile per le fiamme dell' Inferno.

La nostra cultura moderna ci ha fatto, invero, più umani: ma non siamo, ahimè, umani abbastanza da concepire costoro come nostri compagni pei campi del cielo. Noi non sapremmo che farcene! E ci opprime la semplice supposizione della loro sopravvivenza! Prendiamo, per es., tutti quanti i Cinesi! O chi di voi qui mi dirà che sarebbe una opportunità, anzi una gioia, per noi la loro continuazione? Ognuno di voi la vorrà, almeno, ridotta di numero! Al più voi, come me, potreste trovare utile che sia serbato qualche campione per rappresentare una varietà peculiare e interessante dell' uman genere! Ma, pel resto, quel che avviene per tali quantità incalcolabili

(e quel che voi potete immaginare in questa maniera astratta sommaria e collettiva) deve essere qualcosa in cui le unità non possono avere nessun valore individuale. Voi pensate che Iddio stesso non saprebbe che farsene. L'immortalità, concessa a ciascun campione delle specie create, deve esser per l'Universo, e pel Creatore stesso, un peso indigeribile da portare sullo stomaco. Così avviene che, ingolfandoci nel soggetto, noi siam presi da una vertigine, da una specie di nausea mentale: e voi vi abbandonate dapprima a dubitare che la gran massa della umanità possa essere immortale: poi perdete ogni fede nella vostra personalità, in quel che in voi *sentite* di individuale, per quanto prezioso voi sentiate che esso sia. Questo, ne son certo, è l'atteggiamento dello spirito di alcuni di voi, di fronte a questa questione. Ma questo atteggiamento del vostro spirito non è forse dovuto alla vostra insufficiente immaginazione o alla sua assoluta mancanza? Voi considerate questo sciame di fratelli a voi estranei, quali essi appaiono *a voi:* una pittura esterna, dipinta sulla vostra retina, rappresentante una folla sterminata e opprimente per la sua confusione e il suo numero incalcolabile. Voi pensate che questa folla innumerabile sia tale e quale a voi appare, Io non sento il bisogno di essa, dice ognuno di noi: e, per conseguenza, di essa *non c'è* bisogno.

Ma durante tutto questo tempo che voi esistete, e al di là di questa esteriorità e relatività che è la vostra maniera di considerarli, questi esseri realizzano nel modo più intenso la loro eternità colle vibrazioni più possenti di vita! Siete voi i morti, non già essi: pietre morte e cieche e prive

di senso nel vostro modo di considerarli: voi aprite i vostri occhi su di una scena della quale non intendete il significato.

Ciascuno di questi *esseri*, estranei, grotteschi o anche repulsivi, è animato dall' intima « gioia di vivere » calda, come ciò che di più caldo palpita nel vostro petto. Il sole si leva e la bellezza rischiara il sentiero di questi esseri. La incapacità a comprendere questa intima « gioia di vivere » è, come dice Stevenson, la incapacità di comprendere il Creato nella sua essenza.[1] Non è un solo essere, fra questa folla innumerabile, la cui vita non sia degna di desiderio, e che non sia desiderata dalla coscienza che anima la forma corporea. Il fatto che voi non la realizziate nè la desideriate o comprendiate, è, invero, una circostanza del tutto trascurabile. Che voi abbiate un punto di saturazione d' interesse, non dice nulla degli interessi che sono in assoluto. L' universo, come ogni entità vivente, creata dalle sue risorse, crea al tempo stesso una *domanda* per questa sua entità, e un *desiderio* per la sua continuazione — la crea se non altrove, almeno nel cuore dell' en-

---

[1] Prego il lettore di leggere il magnifico saggio di R. L. Stevenson intitolato: *I portatori di lanterna (The Lantern Bearers)*, ristampato nella collezione intitolata: *Across the Plains*. La verità è che noi siamo condannati dal fatto che non siamo che esseri pratici, che han dei còmpiti ristretti da disimpegnare e speciali ideali da perseguire, ad essere completamente ciechi ed insensibili ai sentimenti intimi e a tutto il significato intimo di altre vite che sono differenti dalle nostre. La nostra opinione intorno al valore di queste altre innumerabili vite è impari a tanto soggetto e non vale tenerne conto.

tità stessa. È assurdo supporre, solamente perchè il nostro piccolo potere di vibrazioni di simpatia verso le altre vite vien meno così presto, che altresì nel cuore dell' Essere infinito vi sia questa pletora, questa ostruzione, questa super-saturazione. Non è come se vi fosse una camera chiusa in cui gli spiriti che l' occupano dovessero muoversi per far posto ai nuovi arrivati, perchè anche questi si accomodino. Ogni spirito che sopraggiunge porta seco la sua propria edizione dell' universo e dello spazio, e con esso la sua stanza per abitare, e questi spazi non s' ingombrano fra loro nè urtano gli altri. Per esempio: lo spazio della mia immaginazione in nessun modo dà incomodo al vostro. La somma possibile delle coscienze non sembra che sia governata da alcuna legge analoga a quella cosiddetta « conservazione della energia » nel modo materiale.

Quando un uomo si sveglia, o un uomo nasce, un altro non è obbligato ad addormentarsi e a morire per fornire alle coscienze dell' universo una quantità costante. Il prof. Wundt infatti, nel suo « Sistema di Filosofia » ha formulato una legge dell' universo che egli chiama « la legge d' aumento delle energie spirituali » e che egli espressamente oppone alla legge della « conservazione della energia » del mondo fisico.[1]

Pare che non ci sia alcun limite formale all' aumento positivo dell' essere nei rapporti spirituali: e dacchè l' essere spirituale si afferma, si espande

---

[1] W. Wundt, *System der Philosophie.* Leipzig, Engelmann, 1889, pag. 315.

e *desidera* la sua continuazione, noi possiamo letteralmente e giustamente dire, senza riguardi alla deficienza della nostra simpatia personale, che le *offerte* della vita individuale dell' universo, per quanto incommensurabile essa possa divenire, non possono mai eccedere la *domanda*. La *domanda* per questa *offerta* è formulata all' ora stessa che la *offerta* comincia ad esistere, poichè all' ora stessa *gli esseri che si offrono domandano la loro continuazione!*

Voi vedete bene, dunque, che io parlo dal punto di vista di tutti gli *altri esseri* che in un modo inferiore realizzano e godono la propria esistenza. Se siamo panteisti noi possiamo a questo punto fermarci. A noi occorre solamente asserire che è pel tramite di tutti questi esseri, come per vie di miriadi di canali diversi di espansione, che lo Spirito Eterno asserisce *Sè* e realizza l' arcana sua vita infinita. Ma se siam teisti, noi possiamo andare anche oltre senza alterare le nostre conclusioni. E allora noi diremo:

Dio è una capacità d' amore inconcepibile. Dio ha una capacità d' amore talmente immensurabile che la sua *domanda* e il suo *bisogno* è per un numero letteralmente infinito di vite create: Dio non può venir meno: Dio non può essere stanco come noi lo saremmo dinanzi a una domanda sempre crescente. La sua scala si sviluppa all' infinito per tutte le cose: la sua simpatia per ogni cosa non può conoscere sazietà ed è senza fine.

Io spero che voi ora consentirete meco che l' apprensione che ci affanna, il dubbio nostro che il cielo sarebbe troppo affollato è una nostra soggettiva e illusoria nozione, è un segno palese

della incapacità della nostra forma umana: è in *noi* la risonanza del vecchio antipatico *credo aristocratico*. Invece la simpatia nuova dice: Riverite il vostro Fattore: levate lo sguardo allo stile, alla maniera del suo cielo, e crederete che questo è un universo *democratico*, in cui le vostre meschine esclusioni non han proprio nessuna azione regolativa. Fu consultato forse il vostro gusto nel popolare il globo? O come vi viene in mente che sareste consultati per popolare la *inimmaginabile* città di Dio?... Poniamo la nostra mano sulla bocca come Job e siamo grati che noi, pur nella sol nostra piccolezza, *esistiamo*. La Divinità che ci tollera *può* tollerare, crediamolo, un' infinità di cose strane e meravigliose o che ci piacciono mediocremente. Per conto mio, almeno per quanto la logica me lo consenta, desidero che ogni fronda delle selve di questo mondo che stormì alle brezze divenga immortale. È puramente una questione di fatto: le foglie, dite, sono immortali o no? Agli occhi nostri la quantità astratta e l' astratta inutilità di tanta duplicazione di cose, così simiglianti, non ha che fare col soggetto. Poi che il numero e la grossezza e la generica somiglianza sono i soli modi del nostro pensare finito: e, considerata a sè stessa e a parte della nostra immaginazione, una scala di dimensione e di numero per l' universo non è più maravigliosa, o inconcepibile di un' altra cosa, dal momento che accordate all' Universo la libertà di *esistere*, invece del *non esistere*, che pur può concepirsi che avesse regnato.

Il cuore dell' Essere, non può soffrire niuna di quelle esclusioni che albergano nei nostri piccoli

cuori. Il significato *intimo* delle altre *vite* eccede tutta quanta la nostra potenza di simpatia e di penetrazione.

Se noi sentiamo un significato della nostra vita, tale che ci conduca spontaneamente a reclamare la immortalità, tolleriamo, almeno, che una consimile *domanda* sia fatta dalle altre vite, per quanto esse ci appariscano numerose e niente affatto ideali. Ad ogni modo non decidiamo contro le nostre aspirazioni, le cui ragioni sentiamo direttamente per il fatto che non possiamo decider favorevolmente alle aspirazioni altrui, le cui ragioni non sentiamo affatto. Questo sarebbe un lasciare che la cecità desse legge alla vista.

INDICE